میکروفیلم تهیه شد

۱/۱۳

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: تقریرات

مؤلف متن (تقریر نویس): موسی بن محمد خوانساری — محشی (مقرر): استاد میرزا محمدحسین نائینی

شارح — مترجم

تاریخ تحریر: — نوع خط: نسخ تعداد سطر: ۲۹

جزء کتب: اصول زبان: عربی عدد اوراق: ۱۳۶

طول: ۲۱ عرض: ۱۶/۵ شماره عمومی: ۲۶۳۴۲

وقف / خریداری: وقفی اهدائی بنیاد شهید تهران — تاریخ وقف / خریداری: فروردین ۱۳۷۸

ملاحظات

اندازهٔ نوشته: ۱۱×۱۷

وبه نستعين

هذا
باب اجتماع الامر
والنهي مما افاده المولانا
المعظم آية الله الاعظم قا ميرزا
حسين النائيني ادام الله ظله على رؤوس الانام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف انبيائه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين
وبعد فيقول العبد المحتاج الى رحمة ربه الباري موسى بن محمد الخونساري هذا ما استفدته ممن انتهت اليه رياسة الامامية
الاثني عشرية في القرن الرابع عشر حجة الاسلام وكهف الانام آية الله الملك العلام الشيخ ميرزا محمد حسين النائيني متع
الله العلماء ببقائه في اجتماع الامر والنهي الى آخر مبحث المطلق والمقيد فحررته على طبق ما افاده مع قصوري الباع فقال
مد ظله العالي المبحث الاول اذا اجتمع عنوانان ايجاداً ووجوداً وتعلق باحدهما الامر وبالآخر النهي فهل يقتضي تعلق احدهما
بعين ما تعلق به الآخر ام لا وقبل الخوض في المقصود لا بد من ايضاح واضح وهو ان النزاع في المقام ليس في الكبرى كما يتوهم
من عنوان البحث في كلام جماعة وهو قولهم في البحث عن اجتماع الامر والنهي فان هذا النزاع بعد الفراغ عن تضاد الاحكام
باسرها حتى عن اجتماع الحرمة والاباحة ولذا يكون مثل اكرم عالما ولا تكرم الفاسق في العام الفاسق من باب التعارض كما في
الشموليين مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فالنزاع هنا في تعلق احد الخطابين بعين ما تعلق به الآخر وعدمه ومع عدم التعلق
كذلك يقع نزاع آخر بين المشهور والمحقق الكركي بانه هل يكفي المندوحة في رفع تعلق التكليف بغير المقدور او لا يكفي بل يعتبر
القدرة في جميع الافراد والفرد المزاحم مع الغصب فرد غير مقدور شرعا فليس بمامور به فالبحث في المقام يقع من جهتين
الاولى في كفاية تعدد الجهة وعدمها الثانية في كفاية المندوحة وعدمها وتوضيح الجهة الاولى يتوقف على رسم
امور الاولى ان المسئلة ليست مسئلة كلامية ولا من المبادي التصديقية ولا المبادي الاحكامية للمسئلة الاصولية بل
مسئلة عقلية ملازمة اصولية وذلك لان المسئلة الاصولية هي الكبريات التي بانضمام الصغريات لها يستنبط الحكم الفرعي و
مسئلتنا هذه كذلك فلا وجه لعدها من المبادي مع ان النزاع ليس في الكبرى وفي امكان اجتماع الحكمين ولو بالاطلاق في
متعلق واحد وامتناعه حتى تعد من المسائل الكلامية وتذكر في الاصول لانها من مباديها الاحكامية واما كونها عقلية لا لفظية

لعدم اختصاص النزاع بالحكمين المستفادين من الالفاظ فذكرها في مباحث الالفاظ انما هو لكون استفادة اغلب الاحكام منها
واما كونها ملازمة لا عقلية مستقلة فلوضوح انها ومسئلة الضد ومقدمة الواجب ليست من باب الحسن والقبح بل من لوازم الحكم
غاية الامر انها من لوازم حكمين واقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده ووجوب المقدمة من لوازم حكم واحد ثم انه ظهر انه لا مجال
لتوهم امكان التفصيل في الامتناع والجواز بالعرف والعقل لانها عقلية وليست مستفادة من الالفاظ حتى يكون نظر العرف تبعا
فيها **الثاني** ان اختلاف المتصورات والمفاهيم لا يجدي في الباب شيئا لان المفاهيم وهي المدركات العقلانية ليست متعلقا
للاحكام بانفسها بل متعلقاتها هي المعنونات والمحكيات والمفاهيم آلات ومرائي فاختلاف المفاهيم لا يوجب اجتماع الحكمين
في موضوع اذا لم يكن هو متعددا وبالجملة متعلق الحكم هو الكلي الطبيعي لا المدرك العقلاني **الثالث** ان العناوين على
قسمين متاصلات ومنتزعات والمتاصل ما كان بحذائه وازائه شئ في الخارج والمراد بالخارج هنا اعم من عالم العين والاعتبار
فالاول كالانسان والثاني كالملكية والزوجية الحاصلة بين الزوج والزوجة والمنتزع ما لم يكن بازائه شئ بل كان لمنشأ انتزاعه
سواء كان منشأ انتزاعه عينيا او اعتباريا كالزوجية المنتزعة من جوزين والمنتزعة من زوجية زوجين وقد يعبر عن
المتاصل بالصدق والانطباق على معنونه وكل من المتاصل والمنتزع بما هو حاك ومرآت قابل لتعلق الامر والنهي به ثم
ان بين كل عنوان وعنوان آخر بلحاظ معنونهما يتحقق النسب الاربع ولا شبهة ان العنوانين اللذين بينهما عموم من وجه
لهما جهة مغايرة وجهة اتحاد فانه لو لم يكن بين معنونيهما جهة افتراق لم يكن صدق عنوانين كلي عليهما وبعبارة اخرى
المعنون الواحد من جميع الجهات لا يمكن ان يكون له عنوانات مختلفات ولا ينقاس بالواجب تبارك وتعالى لان جميع صفاته الكمالية
راجعة الى العلم والقدرة وهما فيه بمعنى واحد لان كمال العلم واعلى مرتبته المقول بالتشكيك هو العلم الحضوري وهو
احاطة العالم بذات معلومه واحاطته به كمال استيلائه عليه الذي هو عين القدرة **وبالجملة** ما للذات ورب الارباب
فالصفات قابلا لادراكنا في صفاته عز اسمه وجل ثنائه هو هذا المقدار وهذا لا يوجب تعدد الوجه حتى يقال لا يوجب تعدد
الوجه تعدد المعنون ولا نلتزم به وحد ترفا الاولى السكوت عن كيفية انطباق العناوين وصدقها عليه عز اسمه
وجل ثنائه والتكلم في صفات الخلق وعناوينهم ودنوى بالعيان انه لو لم يكن للانسان جهة وفسق لا يمكن انطباق العالم و
الفاسق عليه ولو لم يكن جهة الفسق غير جهة العلم لكان بين الوصفين تلازما دائما تماما فصدق العالم على غير الفاسق والفاسق
على غير العالم يكشف عن مغايرة بين العنوانين والمغايرة ناشئة عن مغايرة معنونيهما لا محالة **الرابع** ان العنوانين المجتمعين
في واحد اما ذاتيان كالحيوانية والناطقية او عرضيان كالحلاوة والبياض المجتمعان في السكر او احدهما ذاتي والاخر عرضي
كالقيام لزيد وكل من العنوانين في هذه الاقسام له لا بشرطية وله بشرط اللائية اي لو لوحظ لا بشرط عما يتحد معه الذي
هو معنى الاشتقاق في المشتق فكل عنوان قابل للحمل على الآخر وكل منهما على المعنون بها كحمل الجنس على الفصل والفصل

٢ العنوان

على الجنس وكليهما على الانسان وهكذا حمل الحلو على الابيض ولو لوحظا بشرط لا فما يتحد به الذى هو معنى مبدء الاشتقاق فلا يقبلان للحمل كملاحظة الهيولى والصورة والحلاوة والبياض ثم ان هذين العنوانين لو لوحظا بجهة انفسهما فهما جهتان تقييديتان ولو لوحظا بجهة عروضهما اذ انطباقهما على الموجه بهذين الجهتين والمعنون بهذين العنوانين فهما تعليليتان اى لو لوحظ نفس الحيوانية والناطقية او نفس الحلاوة والبياض فهما جهتان متغايرتان وعنوانان مختلفان ولو لوحظ الموجه بالجهتين وهو الانسان فهما تعليليتان اى عروضهما علة لصدق الناطقية والحيوانية على الانسان وعمدة النزاع فى مسئلتنا هذه انه هل متعلق التكليف نفس الجهة او الموجه بها اى كما لا اشكال فى ان الجهتين بالنسبة الى الفاعل تعليليتان والمكلف شخص واحد متصف بعنوانين فهل كذلك بالنسبة الى الفعل الصادر منه وهو الحركة فى المقام التى هى الحالة الواحدة المتصفة بوصفين فيكون متعلق الامر والنهى هى الحالة الشخصية والجهتان تعليليتان او ليس كذلك بل متعلقهما نفس الجهتين اللتين هما بانفسهما تقييديتان ومتغايرتان **الخامس** ان اجتماع العنوانين تارة على نحو التلازم كاستقبال القبلة واستدبار الجدى فى العراق واخرى على التركيب والاجتماع التركيبى على قسمين انضمامى واتحادى اما المتلازمان فهما مختلفان بالهوية والوجود بحيث يمكن الاشارة الحسية الى كليهما غاية الامر لا ينفكان فى الخارج فصارا كذى حقوين واما الانضمامى فكتركيب المادة والصورة فهما بانفسهما كالممزوجين وان لم يمكن الاشارة الحسية اليهما الا انهما ماهيتان متغايرتان وفى عالم الايجاد والوجود منضمان ومختلطان هذا حال الذاتيين وكذلك العرضيين والذاتى والعرضى فان حلاوة السكر وان لم تكن ممتازة عن بياضه او لا يمكن الاشارة الحسية بتشخصها الا انها متغايرة بالهوية عن البياض نعم فى عالم الايجاد موجودان فى وجود واحد وكل منهما من مشخصات الاخر وحدوده واما الاتحادى فكتركيب الجنس والفصل فان الجنس عين الفصل والفصل عين الجنس والانسان هو الحيوان وهو الناطق والسكر هو الحلو وهو الابيض والنزاع فى مسئلتنا هذه ان متعلق التكليفين الذين هما من باب الاجتماع التركيبى هل من باب الانضمامى حتى يكون كباب التلازم فيختلف متعلق الامر والنهى او من باب الاتحادى حتى يكون من باب اكرم العالم ولا تكرم الفاسق الذى يتحد متعلق التكليف فيه لاعتبار الذات فى متعلق الامر والنهى اى موضوع التكليف الامرى هو العالم الذى هو بشخصه موضوع التكليف النهيى ولذا يصير مسئلة اكرم العالم ولا تكرم فى مادة الاجتماع من باب التعارض ولا يخفى ان كون التركيب انضماميا او اتحاديا يرجع الى ان متعلق التكليف نفس الجهتين او الموجه بها فلا تغفل **السادس** قد يتبنى مسئلة جواز الاجتماع وامتناعه على اصالة الماهية او الوجود واخرى يتبنى على تعلق الاحكام بالطبايع او الافراد وهذا على وجهين فقد يقال ان الجواز والامتناع يتبنى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع واما على القول بتعلقها بالافراد فيمتنع قطعا وقد يقال ان الجواز مبنى على القول بالطبايع فعليه يجوز قطعا والامتناع مبنى على القول بالافراد فعليه يمتنع قطعا ولكنه بعد ما عرفت ان روح النزاع مبنى على ان متعلق الاحكام

هل نفس الجهتين او الموجه بهما يظهر لك ان النزاع لا يبتنى اصلا على اصالة الوجود او الماهية لان الجهتين ما هيات
متغايرتان او وجودان كذلك والموجه بهما امر واحد كان الاصل الوجود او الماهية نعم الاشكال في ابتنائه على مسئلة
تعلق الحكم بالطبايع او الافراد فنقول لو قيل بابتناء تلك المسئلة على وجود الكلى الطبيعى وعدمه فنزاع مسئلتنا
هذه لا يبتنى على النزاع فى تلك المسئلة لانه لو قيل بتعلق الاحكام بالطبايع لانها بانفسها موجودة او بالافراد لان
وجود الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه والا هو منتزع عن الاشخاص فلو قيل بان الجهتين متعلقتان للتكاليف فيجوز
الاجتماع لانهما اثنان كانتا طبيعتين موجودتين او فردين موجودين ولو قيل بان الموجه متعلق للتكليف
فيمتنع لانه واحد كان فردا واحدا او طبيعة واحدة واما لو قيل فى تلك المسئلة بعدم ابتناء نزاع تعلق الاحكام
بالطبايع والافراد على وجود الطبيعى وعدمه بل النزاع فيها بعد الفراغ عن وجود الطبيعى الكلى بنفسه لا بمعنى وجوده
بوجود اشخاصه فالنزاع فى مسئلتنا هذه لا محالة يبتنى على ذلك لانه لا معنى للقول بتعلق الاحكام بالافراد
مع القول بوجود الطبيعى الكلى الا كون لوازم الفردية ومشخصات الوجود داخلة فى المطلوب فاذا دخلت تحت
الطلب فلا محالة يمتنع الاجتماع لانه لو كان الفرد متعلقا للتكليف مع الخصوصية فالخصوصيتان وان كانتا متباينتين
الا انهما حيث كانت كل واحدة منهما من مشخصات الاخرى اى من لوازم الوجود لهذا الفرد لا المشخص الاصطلاحى
فان العرض لا يمكن ان يكون مشخصا لعرض آخر الا اذا كانا متلازمين كالحركة والسرعة والبطوء وكيف كان فبا
يتعلق كل من الامر والنهى بكلتا الخصوصيتين بعبارة واضحة لو قلنا بان متعلق الامر الحلاوة ومتعلق النهى
البياض لا الموجه بهما الا ان الحلاوة وان كانت متغايرة مع البياض الا ان البياض حيث انه من مشخصات
الحلاوة فالامر بالحلاوة امر بمشخصاتها التى منها البياض فالبياض يدخل تحت الامر وهكذا فى طرف النهى اى
النهى لو تعلق بالبياض وفرض ان الحلاوة من مشخصاته فالحلاوة داخلة تحت المطلوب فيتعلق بها النهى فاجتمع
كل من الامر والنهى فى الحلاوة والبياض لا محالة واما لو قلنا بتعلق الاحكام بالطبايع والمشخصات خارجة عن المطلوب
فلا يمتنع الاجتماع الا اذا قلنا بان الموجه بالجهتين متعلق للتكليف دون الجهتين ثم ان دخول المشخصات
تحت الطلب وعدمه وان كان خارجا عن البحث الا انه حيث لم نحققه فى باب تعلق الاحكام بالطبايع او الافراد
فلا باس بالاشارة اليه اجمالا فنقول لا شبهة ان كل فاعل ذى شعور ومريد مختار لا يتعلق غرضه غالبا الا بنفس
الطبيعة ولا نظر له الا اليها من دون نظر الى خصوصياتها الخارجية والمشخصات الفردية ولو تعلق غرضه احيانا
بخصوصية خاصة فهى مطلوب مستقل فى قبال اصل الطبيعة بل لا يمكن ارادة جميع الخصوصيات بنحو العموم لان لوازم

الفردية غير محصورة وبنحو البدلية اى ارادة خصوصية واحدة بنحو الابهام كاحدى الخصوصيات لا يوجب تخصيص الخصوصية
لان ضم الكلى الى الكلى لا يوجب تشخصه فكيف يعقل تعلق الارادة بالخصوصيات فاذا كان هذا حال الفاعل فكيف بالامر بالخصوصيات
لان كل ما لا يمكن ان يتعلق به ارادة الفاعل لا يمكن ان يتعلق به ارادة الآمر نعم لو قيل بتعلق الارادة بها بنحو تعلق الامر التخييري
بالخصال بمعنى ان للخصوصيات مدخلية فى الاغراض المتعلقة بالطبايع ولكن لدخل احديها فى الملاك على سبيل التخيير لا احدها
معيناً ولا جميعها كذلك فله وجه الا انه يلزم بناء عليه ان مثل الصلوة التى هى بالنسبة الى افرادها الطولية والعرضية تخيير عقلى يكون
تخييراً شرعياً بالنسبة الى خصوصية كل فرد وهذا مع انه لا دليل عليه يلزم جعل التخيير الشرعى بلا ملاك لان احدى الخصوصيات
قهراً توجد مع الفرد فلا موجب للامر بها تخييراً وبالجملة لا يقاس اللوازم الفردية بمسئلة المقدمة فانها يتبع ارادة ذى المقدمة
ارادة حيث انها ملتفت اليها ومترشح اليها ارادة تامة من ارادته وهذا بخلاف اللوازم القهرية التى لا يتأثر الفاعل بلزومها فضلاً
عن ارادتها مع انه مع الالتفات اليها لا يحتاج ارادة الفرد الى ارادتها لتحققها بانفسها قهراً وهذا بخلاف المقدمة فانها لا تتحقق
من ارادة ذيها قهراً بل فى مقام الايجاد مقدمة على وجود ذيها واين هذا من اللوازم والمشخصات فتم جيداً **السابع**
انه جعل فى الكفاية محل النزاع فى المسئلة فيما كان مناط كل واحد من متعلق الايجاب والتحريم موجوداً مطلقاً حتى فى مورد التصادق
واما لو لم يكن فى مقام الثبوت الا مناط احد الحكمين فلا يكون من هذا الباب وذكر تحت هذا العنوان الذى هو ثامن الامور
امور ثلاثة **الاول** ما ذكرناه **الثانى** ان فى مقام الاثبات اذا احرز ان كلا المقتضيين غير موجودين فالروايتان الدالتان
على الحكمين متعارضتان فيجب اعمال مرجحات باب التعارض والا يجب اعمال مرجحات باب التزاحم الا اذا كان كل من الدليلين
متكفلاً للحكم الفعلى فيقع بينهما التعارض ايضاً وهو ثالث الامور **وبالجملة** فى مقام الثبوت النزاع فى المسئلة مبتن على ثبوت
المقتضى لكلا الحكمين وفى مقام الاثبات لو كان الخبران فى مقام بيان الحكم الاقتضائى فيجب اعمال مرجحات التزاحم ولو كانا
فى مقام بيان الحكم الفعلى فيجب اعمال مرجحات باب التعارض ولا يخفى ما فيه اما فى الامر الاول فلانه لو كان مراده قده من ثبوت
المناط فى كلا الحكمين بمعنى انه يشترط فى مسئلة الاجتماع ان يكون العنوان الذى اخذ متعلقاً لكل من الايجاب والتحريم
باقياً على حاله وغير مقيد بالآخر لكان الامر كما ذكره قده لان مفروض النزاع انما هو على عدم تقييد الصلوة باباحة المكان
اى لم يؤخذ الغصب مانعاً والاباحة شرطاً كما اخذ غير المأكولية مانعاً ولكن لم يقيد الغصب بالصلوة ولم يجعل حرمته فى غير
مورد الصلوة ولكن ليس مراده من ثبوت المناط الا ثبوت المقتضى ولا يخفى ان مسئلة الاجتماع لا تبتنى على مذهب المشهور
من العدلية بل يجرى النزاع على مذهب الاشاعرة وبعض العدلية المكتفى بالمصلحة فى نفس الحكم ثم لا يخفى ان فى مقام الثبوت
جعل الحكم على طبق المقتضى المعبر عنه فى اصطلاحهم قده بالحكم الانشائى تارة والقانونى اخرى فى مقابل الحكم الفعلى مما

٢ الطبيعة

لا تتعقله اذ لا يمكن ان يكون موضوع الحكم في عالم اللب مهملا لاسيما اذا كان الجاعل عالما بالعواقب فجعل الحرمة للكذب
المهمل مع قطع النظر عن طرو الطوارى لا يعقل بالنسبة الى الحكيم حتى ينشأ في مقام الاثبات الحكم على هذا الموضوع المهمل
بل في عالم الثبوت اما الموضوع هو الكذب المطلق او المضر وبالجملة الحكم الاقتضائي لا يصح بوجه حتى يكون موضوعا
للبحث في المقام وعلى فرض امكانه فجعل هذا الحكم مع انه في مقام الفعلية يضيق موضوعه او يوسع لغو لا يمكن صدوره
من الحكيم لامكان جعله على طبق ما يصير فعليا فليس الاقتضائي بهذا المعنى من مراتب الحكم اصلا وليس الحكم الانشائي
على طبق المقتضى مقابلا للفعلي لان السالبة بانتفاء الموضوع نعم الانشائي بمعنى الشاني مقابل للفعلي ولكن لا
بهذا المعنى بل بنحو جعل الاحكام على طبق القضايا الحقيقية المقدرة بوجودات موضوعاتها كقوله عز اسمه مثلا البالغ
العاقل يجب عليه الصلوة فان الحكم قبل البلوغ والعقل شاني وفعليته بوجود شرطه وموضوعه ولكن في عالم الثبوت
الحكم مختص بالبالغ العاقل وفي عالم الانشاء ايضا انشاء للبالغ العاقل ولو استفيد قيد البلوغ والعقل من دليل اخر و
اما في الامر الثاني والثالث فنحن استوفينا البحث فيهما في باب التزاحم واجماله ان الفرق بين التعارض والتزاحم ليس بثبوت
المقتضيين في التزاحم وعدم ثبوتهما في باب التعارض لان كل حكم كاشف عن ملاكه بل الفرق بينهما ان الحكمين اذا
امتنعا في نفس الامر جعلا فهما متعارضان واذا امتنعا في مقام الفعلية فهما متزاحمان ثم ان مرجحات الاقتضائي
تكون مرجحا في اصل الجعل لا في باب التزاحم بمعنى ان الطبيب اذا راى في الفلوس مصلحة للصدر ومفسدة للراس
فيجب ان يراعى في مقام الجعل اقوى الملاكين واما تزاحم الحكمين في مقام الفعلية مع تمامية الملاك لكليهما فترجيح
احدهما ليس الا الاهمية مع تمامية ملاك المهم للجعل ولذا في غير مورد التزاحم يجب الاتيان به وبالجملة في مقام
الاثبات ايضا لا يمكن ان يكون حكم متكفلا للاقتضاء وحكم اخر متكفلا للفعلية نعم قد يكون الخطاب في غير مقام
البيان اصلا وقد يكون في مقام البيان بالنسبة الى بعض القيود دون الاخر لاتكاله على الادلة المنفصلة وقد
يكون في مقام بيان تمام القيود فيجب ذكر ما له دخل في متعلق غرضه او موضوعه فتدبر جيدا" الثامن ان محل
النزاع انما هو فيما لو كان بين نفس العنوانين اللذين باحدهما تعلق الامر وبالاخر تعلق النهي عموم من وجه كالصلوة
والغصب لا فيما لو كان بين متعلقي المتعلقين عموم من وجه فنحو اكرم العالم ولا تكرم الفاسق داخل في باب التعارض
وذلك لما عرفت ان محل النزاع صغروي لا كبروي اي النزاع راجع الى ان نفس الجهتين اللتين هما متعلقتان
للامر والنهي او الموجد بهما الذي هو مجمع الجهتين اللتين هما بالنسبة اليه تعليليتان متعلق بهما فالنزاع راجع الى ان تركب
الجهتين اتحادي حتى يكون المقام من صغريات باب التعارض حتى يمتنع الحكمان او انضمامي حتى يكون من باب التزاحم

وهذا الايجري في مسئلة اكرم العالم ولا تكرم الفاسق لان متعلق الاكرام في كلا الخطابين اخذ الذات فيه فالجهتان لا محالة تعليليتان لان العالم هو الفاسق في المجمع والفاسق هو العالم فيه وليس متعلق الاكرام نفس العلم والفسق حتى يكونا تقييديتين **التاسع** ان محل النزاع انما هو فيما لو كان بين العنوانين عموم من وجه دون العموم المطلق كان الامر عاما والنهي خاصا او بالعكس وذلك لان العام يشمل جميع افراده والخاص هو العام مع خصوصية زائدة فاذا تعلق الامر بالحركة المطلقة والنهي بالتداني الى موضع مخصوص فيجتمع الامر والنهي في الحركة الى الموضع المخصوص وليست في الحركة الخاصة جهتان حتى تدخل في محل النزاع فلابد من تخصيص الامر بغير مورد النهي واخراج الحركة الى الموضع المخصوص من عموم الامر كما يعامل كذلك في عكس المسئلة كما اذا قيل لا تكرم الفاسق واكرم زيدا وبالجملة ملاحظة تعارض العام والخاص للمطلق وتخصيص العام بالخاص كاشف عن ان محل النزاع يختص بالعامين من وجه في نفس متعلق الخطابين نعم قد يتوهم في بعض الموارد ان بين نفس المتعلقين عموما من وجه مع انه خارج عن مسئلة النزاع كما في مثل لا تغصب وانفق الزوجة او الاقارب فان الانفاق بمال الغصب لا يجوز ولو قلنا بجواز الاجتماع فلابد من تقييد زائد في عنوان البحث اي في مسئلة العموم من وجه بين المتعلقين حتى يخرج مسئلة لا تغصب وانفق من محل النزاع او يقال بان الانفاق مباين مع الغصب بالهوية لاعتبار كونه من مال نفس المنفق ولكن الوجه الثاني يمكن المناقشة فيه لعدم اعتبار قيد كونه من مال المنفق في حقيقة الانفاق مع ان المناقشة في المثال لا يرفع الاشكال فان بين لا تغصب واشرب الماء مثلا عموما من وجه مع ان الظاهر انه لا يعامل هنا الا معاملة التعارض فنقول ان محل النزاع انما هو فيما كان بين نفس متعلق الامر والنهي عموم من وجه ولكن كان وجه المغايرة بين الجهتين الكليتين باعتبارهما صار بين المتعلقين عموم من وجه ناشئا من نفس الفعل الصادر من المكلف اي كان الفعل الاختياري الذي هو مجمع العنوانين موجها بجهتين بحيث توجد ماهيتان مختلفتان بايجاد واحد واما لو وجد ماهية واحدة بايجاد المكلف في الموضوع الواحد المعنون بعنوانين فهذا خارج عن محل النزاع وداخل في باب التعارض وبعبارة اخرى كما ان مسئلة اكرم العالم ولا تكرم الفاسق خارج عن مورد النزاع لان نفس متعلق الامر والنهي واحد ولو اختلف متعلق المتعلق فكذلك لو اختلف نفس المتعلق ولكن لا في الماهية بل اختلف من جهة تعلق متعلق احدهما بموضوع خارجي كما في اشرب الماء ولا تغصب او انفق المال ولا تغصب فان بين متعلق الامر وهو الشرب او الانفاق ومتعلق النهي وهو الغصب وان كان عموما من وجه الا ان المكلف في مقام الايجاد يوجد ماهية واحدة فان شرب ماء الغير عين الغصب وفي حيثية الاصدار به لا يوجد شرب ماء الغير الا بايجاد غصبيته

وهذا بخلاف الحركة الصادرة من المكلف في حال الصلوة فان فعل المكلف يوجد بجهتين متغايرتين بالذات كما انه لو

امر بالشرب المطلق ونهى عن الغصب كذلك يدخل في محل النزاع فان الفعل الصادر وهو الشرب موجب بجهتين متغايرتين

من حيث ذات متعلق الامر والنهي فان متعلق الامر هو الشرب لا شرب الماء فاجمع المكلف العنوانين المتغايرين بتمامهما

في مصداق واحد فاوجد الماهيتين بوجود واحد وبالجملة محل البحث يجب ان يكون موردا امكن دخوله في

تركيب الانضمامي حتى يصير من قبيل المتلازمين فيجوز دخوله في الاتحادي حتى يكون من قبيل المتعارضين

فيمتنع فكان الشخص المتصف بالعلم عين المتصف بالفسق فكذلك شرب ماء الغير عين التصرف الغصبي والانفاق بمال

الغير كذلك ايضا العاشر انه ظهر مما قدمنا في صدر البحث ان النزاع في الجهة الاولى انما هو نزاع صغروي ومحل البحث

انه بحو صلوة ولا تغصب هل من المتعارضين اي ان الجهتين تعليليتان اوليسا متعارضين بل الجهتين تقييديتان فلا

تعارض بين الخطابين والنزاع في الجهة الثانية من صغريات التزاحم اي لو قلنا بالجواز وان الصلوة ملازم مع الغصب

لا متحدة معه فيقع النزاع في ان هذا الفرد الملازم للغصب المزاحم مع خطاب لا تغصب في مقام الامتثال هل يكفي

اعتبار المندوحة لصحة تعلق الامر بهذا الفرد او لا يكفي بعبارة اخرى لو بنينا في الجهة الاولى بالجواز وقلنا ان الجهتين

تقييديتان فهل الصلوة في سعة الوقت في الدار المغصوبة صحيحة لو امكنه الصلوة في خارج الدار او لا لمزاحمته

مع الغصب والمحقق الثاني ومن وافقه يقول بالصحة لان القدرة على الطبيعة تكفي لتعلق الامر بهذا الفرد الغير

المقدور شرعا لان الانطباق قهري والاجزاء عقلي والمشهور يقولون يجب في تعلق الامر بكل فرد دخول شخص هذا

الفرد تحت القدرة والقدرة على الفرد الاخر الغير المزاحم لا تكفي لتعلق الامر بالفرد المزاحم وبالجملة النزاع في الجهة

الاولى راجع الى ان اجتماع العنوانين في مصداق هل يوجب دخول المجمع تحت اطلاق دليل كل واحد من العنوانين

فيتعارضان فيخصص اطلاق الامر بغير مورد النهي لان النهي شمولي والامر بدلي والشمولي اظهر في المجمع او لا يوجب

كذلك لان الجهتين تقييديتان والنزاع في الجهة الثانية انه لو بنينا على الجواز لان الجهتين تقييديتان فهل

يجوز ايضا مع ملازمته مع المحرم لوجود افراد آخر غير ملازمة للمحرم او لا يجوز ووجود المندوحة كعدمها فيكون

حال هذا الفرد المزاحم مع المندوحة كحاله مع عدمها كالمحبوس في المكان الغصبي في انه يجب ان يكون محكوما باحد

الحكمين فيرجح في مقامنا هذا جانب النهي والحرمة في صورة العلم بالغصب لعدم البدل له بخلاف الوجوب فان

له البدل ويرجح جانب الوجوب في مورد الجهل لان تزاحم الحكمين اذا كان من جهة القدرة يعتبر فيه علم المكلف بهما

لانه لو علم بها فيتزاحم الخطابات في قدرة المكلف وكل منهما يجر قدرة المكلف الى نفسه ويشغله عما عداه ومن هذا البيان ظهر ان الحكم بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مع الجهل بالغصب لا وجه له الا بعد البناء على الجواز من الجهة الاولى اى الجهتان تقييديتان والا لو قلنا بالامتناع فلازمه التقييد الواقعي وخروج المجمع عن اطلاق الامر لانه عليه من صغريات النهي في العبادة ولا فرق فيه بين علم المكلف وجهله وبين ان يكون هناك بدل عرضي او طولي او لم يكن له بدل كذلك فترجيح ما ليس له البدل والحكم بالصحة في مورد الجهل يناسب ان يكون النزاع في الجهة الثانية وبالجملة الفرق بين علم المكلف وجهله يصح في باب تزاحم الحكمين في خصوص القدرة لا في تزاحمهما مط ولو من غير جهة القدرة كتزاحم الركوتين او الخمس والزكوة ولا في تزاحم الملاكين فان فيه بين علم الجاعل وجهله فرق في تاثير الملاك كان مكلف في العالم او لم يكن كان عالما او جاهلا فتدبر في اطراف ما ذكرنا ليظهر لك ما ذكره الاعلام كما في التقريرات والكفاية اذا عرفت ذلك فنقول الاقوال في الجهة الاولى ثلاثة امتناع مط والجواز كك والجواز عقلا والامتناع عرفا اما التفصيل فلا وجه له اصلا لانه بعد تسليم القائل بالجواز عقلا اى ان الجهتين تقييديتان فلا وجه للامتناع عرفا لانه لو رجع كلامه الى ان العرف يعدون المجمع واحدا ففيه ان نظر العرف متبع في المفاهيم لا في تعيين المصاديق ولو رجع الى ان العرف يفهمون من الخطاب كك اى المجمع خارج من اطلاق الامر ففيه مع تسليم اختلاف متعلق الامر مع متعلق النهي عقلا لا وجه لاخراجه من اطلاق الامر بلا قرينة الا لعدهم اياه واحدا فيرجع الى تعيين المصاديق بانظارهم فالعمدة ذكر ادلة القولين الاخرين وقد ذكر للجواز ادلة غير صحيحة لا بأس بالاشارة اليها اجمالا وذكر ما فيها منها ما بنى عليه المحقق القمي قده من ان متعلق الاحكام هو الطبايع والطبيعتان مختلفتان والفرد الجامع مقدمة للطبيعة المامور بها ومقدمة الواجب ليست واجبة فلم يجتمع الامر والنهي في شئ واحد اصلا وفيه ما لا يخفى لان الفرد هو المامور به سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي او لم نقل اما بناء على وجوده لان الفرد عين الكلي واما بناء على عدم وجوده لان الامر المتعلق بالطبايع انما هو بلحاظ منشأ انتزاعها الا الفرد وبالجملة المقدمة ما يتوقف عليه غيره في الوجود الخارجي فلا بد لهما من وجودين متغايرين يترتب احدهما على الاخر واين هذا انما هو متحد مع الفرد او منتزع منه بحيث يصح حمل كل منهما على الاخر ومنها ما يظهر منه ايضا ومن غيره ان متعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدها المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلق المتضادين وفيه ان اصل الاشكال هو اجتماع الحكمين في ما اوجده المكلف لان الاوامر والنواهي لا يمتثلهما نفس المولى الآمر والناهي فاذا كان ما اوجده المكلف واحدا او كان الامر المطلق

على

خلاف ما لو جهل باحدهما فان المجهول غير قابل للشاغلية من نفسه فضلا عن شاغلية عما عداه ع

على الفرض متعلقا بهذا ايض وكان النهي المطلق كذلك فمتعلق الامر بعين ما تعلق النهي وبالعكس ومنها ما يقال من ان
الاحكام من قبيل الاعراض الذهنية فمتعلقها امر ذهني كتعلق الكلية والنوعية بالانسان المعبر عنها بالمعقولات الثانوية التي
ظرف اتصافها وعروضها في الذهن والاعراض الذهنية متغايرات في العامين من وجه وان كانت متحدات في الاعم المطلق
فان الخاص هو العام مع زيادة وبالجملة بين العامين من وجه تباين في الذهن والاجتماع والتصادق فيما هو الخارج عن
متعلق الحكم وفي ما يوجده المكلف وليس هو متعلق الحكم بل هو مسقط عنه وفيه ما لا يخفى فان متعلقات الاحكام ليست
هو المفهوم المتصور والمدرك العقلاني المجرد سواء اريد منه بوصف وجوده في الذهن الذي هو جزئي ذهني او اريد منه
المجرد من حيث وجوده في الذهن المعبر عنه بالكلي العقلي الذي هو مجموع العارض والمعروض من الكلي الطبيعي والمنطقي
لان المفاهيم يؤخذ في متعلقات الاحكام بما هي حاكيات عن الخارجيات لا بما هي بانفسها فمتعلقات الاحكام هي
الخارجيات ومنها ما ذكره بعض الاساطين من ان متعلق الحكم هو المفاهيم بلحاظ حكايتها عن الخارجيات قبل الوجود
اي المبهمة المعرات عن الوجود لان الآمر يأمر بما هو غير حاصل ففي ظرف الحكم لا اجتماع وفي ظرف السقوط ايض كذلك فاين
اجتماع وبعبارة واضحة ماهية الانسانية لها لحاظات متعددة لحاظ انها متصفة بالكلية ولحاظ وجودها في الذهن و
لحاظ وجودها في الخارج وفي هذا اللحاظ ايض لها لحاظات لحاظ حملها على افرادها ولحاظ نتيجة الحمل وفي لحاظ الحمل لابد
ان تتجرد عن المتحد معها لان حمل الشيء على شيء لابد ان يكون بينهما مغايرة في الجملة فالانسان المحمول على زيد هو الانسان
المجرد عن انه زيد فهو غير زيد والاحكام وان كانت متعلقة بالماهيات بلحاظ حكايتها عن الخارجيات الا ان متعلقاتها
هي الخارجيات لكن بلحاظ تجردها عنها وفيه اولا ان هذا التجريد انما هو في ظرف الموضوع لا في المحمول اي تجرد الزيد عن هويته
ويحمل عليه الانسان لان الطبايع تجرد عن هويتها فتحمل على الافراد وثانيا ان متعلقات الاحكام ليست الا ما هو نتيجة
الحمل كما سيجيء ومنها ما ذكره استاد استادنا من ان متعلقات الاحكام وان كانت الطبايع بلحاظ حكايتها عن الخارجيات
الا انها متعلقات لها بوصفها الآن متحصلة اي مع قطع النظر عن وجوداتها لانه يؤمر بها لتوجد ففي ظرف الحكم
لا وجود لها حتى تجتمع مع ماهية اخرى التي بينهما عموم من وجه وبعد سقوطها بامتثال العبد ايض لا اجتماع وفيه
بعد ما ظهر ان متعلق الحكم نتيجة الحمل اي ارادة الامر تتعلق بما تتعلق به ارادة الفاعل وارادته تتعلق بما يصدر عنه لا ان
الامر الخارجي الصادر منه هو متعلق ارادته وهو بهذا المعنى نتيجة الحمل اي متعلقات الاحكام بعينها هي متعلقات
الارادات الفاعلية وما هو متعلق ارادته فاعلا ما هو بالحمل الشايع الصناعي انه فعله فمتعلق ارادته انشاء كذلك
نقول ان كون متعلق الحكم هو الغير المتحصل ليس بمعنى كونه مقيدا بعدم تحصله بل بمعنى في حال عدم تحصله ولا
ينافي ان تتعلق الامر بما هو غير حاصل وان يكون ما يحصل من العبد هو المامور به بل لابد ان يكون كذلك لان ارادة

العبد يجب ان تكون ناشئة من ارادة المولى ويجب ان يكون العبد منبعثا عن بعثه فلو لم يتعلق بعث المولى
بما يوجده العبد فمن اين ينبعث العبد وبعبارة واضحة هو قدر ما اسقط حال امتثال العبد واكتفى بمغايرة المتعلقين
قبل امتثاله وبعده الذى هو ظرف السقوط فنقول حال الامتثال لا محالة يكون الخطاب موجودا لان الخطاب
فى حال عصيانه وامتثاله موجود اى الحال الذى هو الحال فى باب المشتق يجب ان يكون الخطاب موجودا فالخطابان
فى حال الاتيان بالمجمع موجودان ويكفى للامتناع اجتماعهما فى هذا الحال وان تغايرا قبل الامتثال وبعد السقوط
وقد ذكر للامتناع وجوه احسنها ما فى الكفاية فانه قده بنى الامتناع على مقدمات اربع لو تمت لتم المدعى لكن الكلام
فى تماميتها اما المقدمة الاولى فلا اشكال فيها لان الاحكام باسرها متضادة ولا يمكن اجتماع حكمين منها ولو بالاطلاق
فى متعلق واحد واما المقدمة الثانية فعدم كون متعلق الاحكام اسماء افعال المكلف ففى غاية الوضوح واما عدم كون
عناوين افعاله معها ففيه تام اما العناوين المتاصلة كعنوان الطبيعى كالانسان فليس الا هو المتعلق للتكليف لان
عنوان الشئ عبارة عن حقيقته وهويته واما العناوين الانتزاعية المنتزعة عن ذوات الاشياء كالعلية و
المعلولية اى عن قيام عرض بمحل كعنوان التقدم والتاخر والقبلية والبعدية والاولية والاخرية التى لولا انتزاعها
لما كانت بحذائها شيئا فى الخارج وكانت خارج المحمول فيمكن ان تكون هى متعلقا للاحكام لانها داخلة تحت
قدرة المكلف لقدرته على منشاء انتزاعها ولذا يتعلق التكليف بالتقدم والتاخر وامثالها وبالجملة التشاهد
على هذا قولهم ان متعلق التكليف لو كان العنوان الانتزاعى لكان اجراء الاستصحاب فى منشاء انتزاعه بالنسبة
اليه مثبتا واما المقدمة الثالثة وهى ان تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون فقد ذكرنا ما فيه
فى الامر الثالث واما الرابعة فنقول ان الموجود الواحد بالعدد له ماهية واحدة عددية واما ان كل واحد
بالعدد فهو واحد بالهوية فاول الكلام لامكان اجتماع ماهيتين متباينتين موجودين فى وجود واحد
عددى فيكون تركيبهما فيه انضماميا ويمكن ان يكون التركيب اتحاديا فاخذ محل النزاع هو المدعى لا يفيد فى
اثبات الدعوى والحق هو الجواز وتنقيحه يتوقف على رسم امور **الاول** ان العنوانين المجتمعين
من حيث الايجاد والوجود فى مجمع واحد اللذين بينهما عموم من وجه من حيث الايجاد والاصدار لا من حيث
الوقوع اذا كانا عرضيين فاما يكونان من مقولة واحدة او من مقولتين فان كانا من مقولة واحدة فيجب ان يكون
بينهما ترتب وطولية واذا كانا من مقولتين فيجب ان يكون احدهما من المقولات النسبية وتوضيح ذلك ان اهل
المعقول قسموا الممكن الى جوهر وعرض وقسموا الاعراض الى تسع الكم والكيف والفعل والانفعال والاين والمتى
والوضع والجدة وهو الملك والاضافة بالمعنى الاخص وجعلوا منها ما لا يتوقف تعقله وتصوره على امر آخر كالكم

والكيف ومنها ما يتوقف تعقلها على تعقل ماهية اخرى وعبّروا عن القسم الاول بالاعراض الغير النسبية وعن الثانى
بالاعراض النسبية ثم ان الماهية التى يتوقف تصور العرض النسبى الى تصورها اعم من ان تكون جوهرا او عرضا مثلا
كون الشئ فى المكان او الزمان اعم من ان يكون جوهر الكون فعله بمعناه الاخص فى الزمان او المكان **ثم** انه
لا يتحد الجوهر مع الزمان والمكان فكذلك الفعل كما سنحققه ان شاء الله **ثم** انه لا تنافى بين ما قيل انه يعتبر ان يكون متعلق
التكليف فعلا اختياريا وبين ما قلنا من انه يصدر من المكلف كل مقولة لان الفعل الذى اعتبر فى متعلق التكليف
هو الفعل بمعنى الاعم اى يجب ان يكون الصادر من المكلف ما يمكن ان يتعلق بارادته **وبالجملة** وان امكن اجتماع
كل مقولة من المقولات فى عرض واحد فى الموجودات الخارجية اذا كان عروض كل واحد بجهة غير جهة عروض عرض
آخر كاجتماع البياض والحلاوة والعدد فى القند ولكن فيما يصدر عن المكلف لو كان عرضين من مقولة واحدة
فيجب ان يكون بينهما ترتب مثلا الضرب الواحد فعل من الضارب بعنوانه الاولى ويترتب عليه فعل آخر بالتوليد وهو
اضرار الغير واذا كان من مقولتين فيجتمعان عرضا ولكنه يكون احدهما لا محالة من النسبية مثل جلوسه فى مكان
ينتزع منه الاين من نفس هذا الفعل فاجتمع الفعل والاين عرضا لا عرضين عرضا فى ايجاد واحد فلا يعقل الحاصل الا
كون الايجاد الواحد بالعدد ولو كان مركبا انضماميا لكان فعلين كل فعل فى عرض الآخر يتوقف على ان يكون لكل فعل حد على
حتى يمتاز عن الآخر والامر ينتزع عنه فعلان **وبالجملة** تشخص كل عرض عن عرض انما هو بتشخص معروضه فكما لا يمكن اجتماع
عرضين من اى مقولة كان من معروض واحد من جهة واحدة فكذلك لا يمكن انتزاع عرضين من مقولة واحدة عرضا
لا رتبة من ايجاد وان كان انضماميا **الثانى** ان ميزان كون التركيب انضماميا لا اتحاديا ان يكون مجمع العنوانين اللذين بينهما
عموم من وجه فى مادة الاجتماع بعينه هو الذى فى مادة الافتراق بلا نقصان وشذوذ فان الصلوة المجتمع مع الغصب
هو بتمامها الصلوة فى غير مورد الغصب وهكذا الغصب فى حال الصلوة هو الغصب فى غير حال الصلوة اى لو قطع
بينهما وفصل كل عن الآخر لا ينقص عن هويته ذاته وهذا بخلاف الاتحادى فان مجمع العنوانين غيره فى مادة الافتراق فان
الذى اجتمع فيه وصفان الفسق والعلم غير الذى هو فاسق غير عالم وهكذا هو غير عالم غير فاسق **وبالجملة** لا يكون
واحد متصفا بوصفين الا كونه بشخصه هو الموصوف بصفتين واما غيره فمتصف بصفة واحدة واما فى الانضمامى
المتصف بوصفين مع المتصف بصفة واحدة واحد بالحقيقة فلو فصل بين المجمع فى الاتحادى وقطع فلا يبقى الا
العالم والفسق وينعدم الموضوع ويتبدل بموضوع آخر يتصف بالفسق وحده وهكذا موضوع ثان يتصف بالعلم وحده
الثالث ان عناوين الافعال قد يلاحظ بشرط لا عما يتحد به وهذا معنى مبدأ الاشتقاق وقد يلاحظ لا بشرط وهذا معنى
المشتق ونظيرها فى الجوامد التى هى بمنزلة المشتقات الهيولى والصورة والجنس والفصل ثم ان هذين اللحاظين عين

غير الاصطلاح في لحاظ المطلق بالنسبة الى قيوده فان الماهية اللابشرط في تلك بمعنى نفي الرقبة وبشرط شئ اى بقيد الايمان وبشرط لا اى بقيد عدمى كالكفر كان اللابشرط لاصطلاح اخر اى بشرط تجرده عن كل ما في الخارج وهو الكلى العقلى ثم ان عنوان الفعل الذى هو عنوان بشرط لا انما يلاحظ هكذا بالنسبة الى معروضه والمحل الذى هو قائم به مثلا العلم قد يلاحظ مبدأ اشتقاقيا اى بشرط لا عما يعرض عليه الذى هو مقولة من المقولات وقد يلاحظ مشتقا ولا بشرط الذى هو عنوان معروضه الذى وجوده لنفسه عين وجوده في موضوعه لموضوعه واما بالنسبة الى عنوان آخر فهذان اللحاظان اجنبيان عنه **ثالثها** ان متعلق التكاليف دائما هو الفعل الاختيارى الصادر عن المكلف الذى يكون المكلف جاعله وموجده وهو بهذا المعنى مبدأ الاشتقاق ومتعلق التكليف هو هذا المعنى الذى هو بشرط لا **الرابع** ان العناوين المنتزعة عن افعال المكلف تارة مترتبة على فعله بدون تخلل فاء كالكرم المترتب عليه الاكرام واخرى من قبيل المسببات التوليدية وثالثة من قبيل العلل والمعلولات الخارجية اى المتلازمات والمسببات التوليدية التى هى عناوين افعاله داخلة في محل النزاع كما اذا كان المحل الذى يصب ماء الوضوء فيه غصبا فان فعل الوضوء بعنوان انه تصرف في مكان الغصب واما سلسلة المتلازمات كما اذا كان محل الوضوء مباحا ولكن جرى الماء من هذا المحل على الميزاب ثم الى دار الجار فهذا الفعل لا بعنوان انه تصرف في الدار وان كان مستلزما له فهذا القسم خارج عن محل النزاع وبعبارة اخرى العنوانات اللذان بينهما عموم من وجه تارة كل منهما عنوان اولى من مقولتين واخرى احدهما عنوان اولى والاخر ثانوى ثم الثانوى تارة عنوان انتزاعى واخرى مسبب توليدى والانتزاعى تارة منتزع من ذات الشئ واخرى من قيام عرض بمعروض والتوليدى تارة من قبيل الاحراق المترتب على الالقاء واخرى من قبيل الاستلزام ويجئ انش البحث في كل منها على حدة **الخامس** ان اصول الاكوان اربعة وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اى لو لوحظ الشئ بالنسبة الى نفسه فاما متحرك او ساكن ولو لوحظ بالقياس الى غيره فاما مجتمع معه او مفترق عنه وهذه الاصول الاربعة بالنسبة الى عناوين الافعال ليست كنسبة الجنس الى الفصل اى ليس ما بازاء [2] نفس الاكل وبعبارة واضحة بين الاكل والشرب جنس قريب وهو ادخال الشئ في الجوف وجنس بعيد وهو الحركة لان كلا منهما حركة صادرة من الاكل والشارب فهما فعل او وضع والفعل بمعنى الاخص الذى هو عبارة عن تأثير الفاعل ما دام مؤثرا والوضع الذى هو هيئة تحصل للجسم من نسبة بعض اجزائه الى الآخر من الاعراض والاعراض بسائط ليس لها جنس وفصل بل ما به امتيازها عين ما به اشتراكها فكل فرد من مقولة واحدة وان امتاز عن الفرد الاخر من هذه المقولة الا ان ما به امتيازه عين ما به اشتراكه بل قيل ان ما به امتياز كل مقولة عن الآخر عين

[2] الحركة في الاكل مثلا عين ما بازاء نفس

مابه

مابه الاشتراك مثلا السواد الشديد بل مع اصل السواد الذى هو اعم منه ومع اللون الذى هو اعم منهما ومع الكيف الذى
هو اعم منها مع العرض الذى هو الاعم من الجميع وان امتازت كل واحد عن الاخر فيشار الى كل واحد بالاشارة الحسية الا ان
مابه الامتياز هو جهة العرضية التى هى عين مابه الاشتراك فليس ما بازاء العرض شئ وما بازاء الكيف شئ اخر وما بازاء اللون وكذا
الى المرتبة الشديدة شئ آخر ولكنه لا يخفى انه لو سلمنا ان مابه الاشتراك فى كل فرد من مقولة واحدة عين مابه الامتياز كما قال
به الشيخ الاشراقى فى المقادير ونحوها كما فى المنظومة بالنقص والكمال فى المهية يجوز ايض عند الاشراقية ولم نقل ان التفاوت
بين المراتب والافراد بقوة الوجود الا ان مابه الامتياز فى كل مقولة من المقولات التسع غير مابه الاشتراك فى الاخرى
قطعا لان كل مقولة غير الاخرى حقيقة والعرض ليس جنسا فى الجميع فانه مفهوم انتزاعى منتزع من الجميع من حيث عروضها
على الموضوع كمفهوم شئ وكيف لا يكون كذلك مع عدهم كل مقولة جنسا عاليا نعم الخطابين فى خصوص الحركة فانها ليست
مقولة عليحدة بل انما هى تجدد كل مقولة فهى فى كل مقولة تابعة لها وليس نسبة الحركة الى المقولات كمراتب الاجناس فى
الجواهر فان ما بازاء الجوهر شئ وما بازاء الجسم شئ آخر وما بازاء النامى والحيوان الناطق شئ عليحدة وبالجملة هذا معنى
قولهم فى التعاريف ان هذا بمنزلة الجنس لان البسيط ليس له جنس فعلى هذا اذا اجتمع عنوانان كالصلوة والغصب واتصفا
كل منهما بانه حركة الا انه يمتاز كل واحد عن الحركة فالصلوة حركة والحركة صلوة والغصب حركة والحركة غصب وليس ما بازاء
الصلوة شئ وما بازاء الحركة شئ آخر وهكذا فى الغصب اذا عرفت هذا فنقول بعد ما ظهر ان محل النزاع هو اجتماع العنوانين
اللذين بينهما عموم من وجه من جهة الصدق ولا من جهة المصداق كالعالم الفاسق ولا من جهة الوقوع كشرب الماء
المغصوب وبعد ما ظهر ان تمام الملاك فى تركيب الانضمامى بقاء تمام هوية الشئ فى حال افتراقه عن الاخر وعدم الفرق
بين الاجتماع والافتراق الا الافتراق بالضمائم الخارجية وبعد ما ظهر فى محله ان الضمائم الخارجية والمشخصات الفردية
خارجة عن متعلقات التكاليف بل التكاليف متعلقة بنفس الطبايع وبعد ما ظهر ان متعلق التكليف هو مبدء الاشتقاق
لا عنوان المشتق ومبدء الاشتقاق دائما مباين مع مبدء اشتقاق آخر وبعد ما ظهر عدم امكان اجتماع مصداقين من
مقولة واحدة عرضا فى ايجاد واحد ظهر ان مثل الصلوة والغصب او الوضوء واستعمال انية الذهب والفضة اللذين
بينهما عموم من وجه وكل واحد من مقولة غير مقولة الاخر اذا تعلق باحدهما الامر وبالاخر النهى واوجدهما المكلف بسوء
الاختيار بايجاد واحد لا يسرى الامر الى ما تعلق به النهى ولا النهى الى ما تعلق به الامر بل التركيب بينهما انضمامى ومتعلق
الامر ماهية ومتعلق النهى ماهية اخرى مباينة مع ماهية التى هى متعلق الامر وذلك واضح لو تامل المتامل فى افتراق الصلوة
عن الغصب فان المصلى فى دار المغصوبة يوجد جميع ما هو مصداق الصلوة فى غير دار المغصوبة والغاصب فى حال الصلوة

يتصرف في المكان ويصدر عنه الغصب بتمام هويته في غير حال الصلوة وغير الضمائم الفردية لايتحد مورد الاجتماع عن مورد
الافتراق فلا بد ان يكون متعلق الامر شيئاً يكون هو المامور به في جميع الحالات ومتعلق النهي شيئاً يكون هو المنهي عنه في جميعها
توضيح ذلك ان الركوع الذي هو حركة خاصة وتمدد حاصل من المكلف الذي هو امافعل منه بمعناه الاخص او وضع له حقيقة
غير حقيقة الغصب لانه بهذه الحقيقة وبتمام هويته موجود في غير مورد الغصب فيجب ان يكون ما به يصدق الركوع غير ما به
يصدق الغصب فالغصب لا بد ان يكون له معنى وحقيقة تكون موجودة في جميع افراده وليس الا شاغلية المكان في
باب المكان والاضافة التي تنسب تارة الى الافعال واخرى الى الموجودات ومعلوم ان الاضافة وذو الاضافة متغايرات فالملازمة
المضاف اليه شخص زيد واخرى فعله او وضعه وكما لا يتحد الشخص مع الغصب فكذلك فعله فعلى هذا ليس اجتماع الصلوة و
الغصب كاجتماع العلم والفسق في زيد الذي هو مجمع العنوانين بحيث يكون مصداق واحد مجمعاً للعنوانين وهما الفاسق والعالم
وكانت الجهة تعليلية بل ليس هنا مصداق واحد يكون معنوناً بالصلوتية والغصبية بل تمام ماهية الصلوة نفس الافعال
وتمام ماهية الغصب نفس شاغلية ومتعلق الامر هو المضاف ومتعلق النهي هو المضاف اليه وهكذا حال الوضوء واستعمال
آنية الذهب والفضة الذي هو من متعلقات افعال المكلف وملابساتها فان الوضوء من الآنية كالاكل منها وكان الاكل لا مس
اليه النهي ولا يصير محرماً فكذا الوضوء وبالجملة ان تشخص كل ماهية بماهية اخرى واتحادهما في الايجاد الآن كل واحد بما هو و
بشرط لا متعلق للامر والنهي وهذا لا فرق بين ان يكون المضاف اليه الذي تعلق به النهي من قبيل ظرف اللغو كاستعمال آنية الذهب
والفضة الذي هو دائماً من ملابسات فعل المكلف وبين ان يكون من قبيل ظرف المستقر الذي لايمكن اضافة الجوهر والعرض اليه
كالزمان والمكان تقول زيد في الدار او ضرب في الدار وكما لا يتحد الجوهر المضاف مع المضاف اليه فكذلك العرض المضاف نعم لو
امكن اتحاد شيئين متباينين امتنع التكليفان والمقدم محال هذا اذا كان العنوانين المجتمعان عنواناً اولياً واما اذا كان احدهما
عنواناً اولياً والاخر ثانوياً وتعلق باحدهما الامر وبالاخر النهي فقد يتوهم هنا استحالة التكليفين فيكونان من باب التعارض
لا التزاحم سواء كان العنوان الثانوي انتزاعياً كالتقدم المنتزع عن الشيء الخاص او توليدياً كالاحراق المتولد من الالقاء وذلك
اما في باب الانتزاعيات فلان تعلق النهي بالمنتزع والامر بمنشأ انتزاع مع انه لا وجود للمنتزع الا وجود منشأ انتزاعه معناه تعلق
الامر والنهي في الواحد بالهوية واما في التوليديات فلان الامر بالمسبب امر بالسبب والامر بالسبب امر بالمسبب لان
ما امر به بعنوان مسببه لا بما هو ذاته وبالجملة يستحيل ان يكون الالقاء في النار حراما او واجبا والاحراق واجبا او حراما
وفيه ان الامر وان كان في بادي النظر كذلك ولكن بعد التامل في عنوان البحث يظهر عدم الفرق بين العنوانين الاوليين او بين
الاولي والثانوي لان مفروض البحث ان العنوانين بينهما عموم من وجه ومعناه ان كان التفكيك بينهما للعموم لم يكن
التفكيك كما في المنتزع من مقام الذات كالعلية مثلاً المنتزعة من ذات العلة فهنا يستحيل ان يتعلق الامر بايجاد العلة والنهي

بعلية وهذا لا يمكن مع فرض العام من وجه بين العنوانين وبالجملة كل مقام كان بين العنوانين عموم من وجه من حيث الايجاد فلا محالة متعلق الامر شئ ومتعلق النهى شئ آخر لان متعلق التكليف هو مبدأ الاشتقاق الصادر من المامور وكل من المبادى الاشتقاقية بينهما التباين وليس هنا جامع في البين يكون هو متعلق التكليف وكان العنوانات تعليليتين غاية ما يقال في المقام ان هنا حركة واحدة تتصف بالصلوة تارة وبالغصب اخرى فالمامور به والمنهى عنه واحد ولكن بعد التامل في الامر الخامس ظهر فساد هذا التوهم لان الحركة ليست من قبيل الجنس لعناوين الافعال بل كل فعل كما انه مصداق للاكل فكذلك مصداق للحركة وليس ما بازاء الحركة غيرها بازاء الاكل فلو فرضنا امكان اجتماع عنوانين من مقولة واحدة عرضا في فعل خاص وهو كما اجتماع النوم والشرب مثلا فحيث ان كلا من النوم والشرب ماهيتان فلا محالة الحركة الحاصلة في كل منهما حركتان والا يلزم تقوم جنس بفصلين لان المفروض ان الحركة المتقومة بالاكل ليس ما بازائها غير الاكل شئ والحركة المتقومة بالشرب ليس ما بازائها غير الشرب شئ آخر فليس هنا واحد خارجي غير هذين العنوانين يكون مجمع التكليفين حتى يكون العنوانين تعليليين بل لو كان في كل من العنوانين حركة الا انها مندكة فيهما فاذا فرضنا اجتماع العنوانين من الاكل والشرب او الشرب والنوم محالا مع فرض العموم من وجه فمعناه اجتماع عنوانين اللذين تتقوم كل منهما بالحركة او تتقوم الحركة بكل منهما ففي الواقع يكون المجمع حركتين وان لم يظهر في الخارج الا حركة واحدة عددية فلو سلم المتوهم امكان الاثنينية في العنوانين فلا بد ان يلتزم باثنينية الحركة المتقومة بهما **تنبيه** ان هذا كله في الجهة الاولى **واما** الكلام في الجهة الثانية فالحق عدم كفاية المندوحة وخروج الفرد المزاحم مع الحرام الذى لا بدل عنه من اطلاق الامر ونحن بينا توضيح هذا في باب التزاحم فالحق هو الامتناع من الجهة الثانية لان المتحد مع الحرام بحسب الايجاد لا يمكن ان يتعلق به الامر لخروجه عن قدرة المكلف من جهة تزاحمه مع الحرام **وبالجملة** فكما انه في غير مورد المندوحة كالمحبوس في المكان المغصوب لا يمكن ان يتوجه اليه الامر بالصلوة والنهى عن الغصب فلا محالة يسقط عنه خطاب المهم ويبقى الاهم فكذا في مورد المندوحة لان القدرة على اصل الطبيعة لا تكفى لتعلق الامر بالفرد الغير المقدور وهذا اذا نقول بان الانطباق قهرى والاجزاء عقلى لا جعلى **تنبيه** انه ينبغي التنبيه على امور الاول قد اشرنا في الامر العاشر انه بناء على الامتناع يصير مسئلة الاجتماع من قبيل النهى في العبادة وبناء على الجواز من صغريات باب التزاحم فيصح الصلوة بناء على الجواز في مورد الجهل انما الاشكال انه بناء عليه يلزم الصحة حتى في مورد العلم بالغصبية لان الامر المتعلق بالطبيعة وان لم يشمل هذا الفرد لابتلائه بالمزاحم الا انه يمكن توجه الامر اليه بنحو الترتب كما في تزاحم الضدين بل يصح ولو قلنا ببطلان الترتب بالملاك فان قصد الجهة يكفى ولكنه لا يخفى انه قام الاشكال بوجه وفساد الصلوة في مورد العلم كما هو كذلك بناء على الامتناع اما الترتب فلا متناعه في المقام فانه يصح في ثلاثة اقسام من التزاحم الاول

فيما كان التزاحم بين الفعلين في وقت واحد كالغريقين والثاني ان يكون لعجز المكلف عن امتثال تكليفين ولو في زمانين كالعاجز
عن القيام في ركعتين ثم ان هذا القسم انما يصح الخطاب بنحو الترتب لو لم يتوقف الخطاب كك على وجود الملاك واما بناء
على ما حققناه في باب الترتب بان الخطاب الترتبي لا يصح الا فيما وجد الملاك ففي هذا القسم لا يفيد امكان الخطاب وفي هذا القسم
ليس للمترتب والمترتب عليه ملاك لانه اذا كان تكليف العاجز القيام في الركعة الاولى مثلا لانه اسبق زمانا مع عدم اهمية للقيام
في الركعة الثانية والجلوس للاولى كان منهما بلا ملاك لانه تبدل تكليف القيامي في الركعة الثانية بالجلوس وفي الركعة الاولى تكليفه
القيام فاذا عكس الامر يفسد صلوته بل لو لم نقل بتبدل تكليفه في الركعة الثانية بالجلوس لانه لم يقم في الاولى حتى يعجز عن القيام في
الثانية الا انه لو جلس في الاولى فصلوته فاسدة فينحصر الخطاب الترتبي بالقسم الاول والثالث وهو ان يكون من باب توقف الواجب
على المقدمة المحرمة واما في القسمين الاخيرين كتزاحم المتلازمين الاتفاقي كاستقبال القبلة واستقبال الجدي للعراقي او تزاحم
المتحدين في الوجود والايجاد كمسئلة الاجتماع فخطاب الترتبي مستلزم لطلب الشيء على فرض حصوله لانه لو قيل لا تغصب وان عصيت تحصل
فصل يصير في قوة ان يقال ان صليت فصل لان عصيان الغصب متحد مع ايجاد الصلوة وهكذا في المتلازمين واما التصحيح بالملاك
فالحق وان كان صحة العبادة بقصد الجهة سواء كان الامر باقيا كالصلوة في دار المباح او كان ساقطا كما في مورد الابتلاء بالازالة
الا ان قصد الجهة كاف في ما لو لم يطرء على الفعل جهة قبح من حيث قبح الفاعل اي الفعل وهو اصل الصلوة وان كانت ذات ملاك
الا انه قبيح من المصلي ايجاد هذا الفرد المتحد مع الحرام هذا على الجواز واما بناء على الامتناع فلازمه الفساد مطلقا لان لازم هذا
القول معاملة التعارض بين الخطابين وتقديم النهي لانه شمولي على الامر لانه بدلي كما اوضحنا وجهه في باب التزاحم ولازم تقديم
النهي خروج مورد الاجتماع عن اطلاق الامر واقعا لانه يصير من قبيل لا تصل في الدار المغصوبة ومن ضروريات النهي في العبادة
الموجب لفساد العبادة علم بالغصب او جهل وما في الكفاية من تصحيحها بالملاك في مورد الجهل لا يستقيم اصلا لان الفرد
اذا صار ملاكه في نظر الامر مغلوبا ورجح الامر جهة النهي في مورد الاجتماع واخرجه عن اطلاق الامر المتعلق بالطبيعة لا يفيد
قصد هذا الملاك اصلا في جهة العبادية والملاك الذي نقول بكفاية قصده بل ارجحية قصده في العبودية من قصد الامر
هو الملاك التام في نظر الامر المغلوب لعجز المكلف عن امتثاله لابتلائه بالمزاحم الذي لا بدل له **وبالجملة** لو قلنا بان نفس
الخطابين في نفي ما لا يمكن اجتماعهما فالصلوة تصير منهيا عنها واقعا وكونه ذا ملاك وذا اقتضاء للامر لولا مراعات ملاك
النهي لا يفيد في قصد هذا الملاك للعبادية **الثاني** استدل للجواز بالعبادات المكروهة وفيه ان العبادات المكروهة
من افراد النهي عن العبادة لا من مسئلة الاجتماع لان مسئلة الاجتماع انما هو فيما كان بين العنوانين عموم من وجه وليس العبادات
المكروهة كك لانه لم يتعلق النهي بعنوان انه لا تكن في بيوت الظالمين او النيران او البيع والكنائس والامر بالصلوة بل
النهي متعلق بالصلوة في موضع التهمة او بيت النيران فبين العنوانين عموم مطلق فيلزم الاشكال على القولين فنقول
العبادات المكروهة على قسمين قسم لها بدل كالصلوة في الحمام وقسم لا بدل لها كصوم يوم العاشوراء والنوافل المبتدئة في الاوقات

الخامسة اما القسم الاول فعلى القول بان النهى التنزيهى كالتحريمى لايجتمع مع العبادية الا ان وجه مضادية النهى مع العبادة ليس
الا لامتناع حكمين في متعلق واحد والنهى قد يدل بالمطابقة على خروج الفرد المشتمل على المنهى عنه عن اطلاق الامر كما اذا
دل النهى على قيدية شئ للعبادة ومانعيته كالنهى عن لبس غير الماكول وقد يدل بالالتزام كما اذا دل النهى على الحرمة كلبس الحرير
في الصلوة ومن جهة المضادة بينها وبين الترخيص يخرج الفرد المشتمل على الحرير عن اطلاق الامر لان الموضوع الواحد و المتعلق
المتشخص لايمكن ان يكون مرخصا فيه ومحرما وعلى اى حال النهى التنزيهى لامضادة بينه وبين الترخيص لا لامكان اجتماع الا باحة
مع الكراهة فان الاحكام متضادة باسرها بل لان الفرد في مالدالبدل ليس مأمورا به شرعا بل العقل من باب انطباق الطبيعة
عليه وكونه من احد مصاديق مامر بصرف وجوده جعله من افراد ما يمتثل به الواجب فلا تنافى بين كونه مرخصا فيه و
مكروها لان الكراهة لاتجتمع مع الاباحة الشرعية التى هى الاباحة بالمعنى الاخص لا الاباحة الوضعية وبعبارة واضحة
كراهة فرد ليست الا كاستحبابه فكما ان استحباب فرد كالصلوة في المسجد ليس الا بمعنى اخراج هذا الفرد من التسوية فكذلك
كراهته وهذا لاينافى بين كونه احد افراد الواجب عقلا وبين تعلق الامر بالفرد مع النهى عنه لو كان تنزيهيا مما لايجتمعان
لا الامر بصرف الوجود من الطبيعة والنهى عن فرد فحاله كالامر بالطبيعة واستحباب فرد منه واما القسم الثانى فقيل في الجواب
عنه ان النهى عنه ليس بحزازة ومنقصة في الفعل حتى لايمكن اجتماعهما مع الرجحان بل لما في تركه من المصلحة والرجحان اما
لاجل انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة واما لاجل ملازمة الترك لعنوان ذى مصلحة
واما لترتب مصلحة على الترك لكونه علة لها وعلى اى تقدير فالترك كالفعل راجح فهما من قبيل المستحبين المتزاحمين وكون الترك اهم
كما يظهر من مداومة الائمة عليهم السلام عليه لايوجب سقوط الامر عن المهم لان سقوط الخطاب من المهم في الواجبين انما هو لتعجيز
المولى عبده لامره بالاهم واما المستحب فحيث انه مرخوص الترك فالامر بهما وطلب الجمع لايستلزم الامر بالعاجز ولذا لايسقط
امر اضعف المستحبات عند مزاحمته مع اهم المستحبات فان زيارة الحسين عليه السلام من اهمها مع انه لو تزاحم مع اضعف المستحبات
لايسقط امر الضعيف بحيث يؤتى به للملاك بل يصح بالضرورة قصد امره وفيه اولا ان هذا خلاف ظواهر الادلة
فان ظاهرها ان نفس الفعل مكروه وعلل كراهته بملازمة الفعل مع عنوان مرجوح كتشبه الصائم في العاشور ببنى
امية والمصلى في اول طلوع الشمس بعبدة الشمس وثانيا ان كون الترك علة لترتب امر ذى مصلحة عليه ممنوع نعم العدم
يمكن ان يكون شرطا للتاثير المقتضى بان يكون وجوده مانعا واما كونه مؤثرا فلا وثالثا ان تزاحم الحكمين انما يتصور
في العنوانين الذين بينهما انفكاك واما العنوانات المتلازمات دائما كاستقبال القبلة واستدبار الجدى للعراقى فلا يمكن
جعل حكمين مختلفين لهما فاذا ورد حكمان كذلك فلا محالة هما من المتعارضين وعلى هذا ففى الضدين الذين لا ثالث لهما
لايمكن ان يقع التزاحم فضلا عن التصحيح اى كما لايمكن ان يكون الحركة واجبة والسكون كذلك لاستلزام وجوب الحركة
النهى عن السكون وكذا العكس فكذا لايمكن ان يستحب فعل شئ وتركه لان استحباب فعله دائما عبارة عن الامر بترك تركه

وهذا الايراد انما يتم ان تقدم ما ثبت من ان متعلق الطلب نتيجة الحمل اى الفرد المتحد مع الطبيعى وذلك لان الفرد له جهتان جهة اتحاده مع الطبيعى وجهة تشخصه باللوازم التشخيصية الخارجية عن حقيقته فاذا تعلق الطلب بالطبيعى الماهوى نفس متعلقه في الفرد اى اذا كان المطلوب الطبيعة بشرط عدم تخصصها بخصوصيات الافراد فالنهى التنزيهى لو تعلق بالخصوصيات فلا يجتمع متعلق الامر والنهى مع

دائما واستحباب تركه عبارة عن الامر بترك فعله فبالاخرة يرجع الخطابات الى الامر بالفعل والنهي عنه وبعبارة واضحة التلازم
الدائمي بين الفعل وعدمه يمنع عن اجتماع الخطاب الامري بالفعل والخطاب الامري بالترك فاذا كان الفعل مامورا به فيجب
ان يكون الترك منهيا عنه وكذا اذا كان الترك مامورا به فيجب ان يكون الفعل منهيا عنه واوضحنا ذلك في باب الترتب
وقلنا بانه كما لا يمكن ان يراد خطابان عرضا بالجهر والاخفات في قرائة واحدة فكذلك ترتبا لان كلا منهما ملازم لترك
الاخر وعصيان كل يستلزم لفرض وجود الاخر فالحق في الجواب ان يقال بان متعلق النهي غير متعلق الامر وتوضيح
ذلك انه لا شبهة في مقام الثبوت ان الامر المتعلق بعنوان ثانوي على قسمين قسم يتعلق بعين ما يتعلق الامر به بعنوان
اولي وقسم يتعلق بغيره فالاول كالنذر فانه اذا نذر صلوة الليل فكما ان الامر الاستحبابي متعلق بذات العبادة وقصد
الامتثال خارج عن المامور به فكذا الامر النذري فانه متعلق بذات العبادة بل لو نذر اتيان العبادي بامره متعلق لا محالة
نذره بالذات ايضا فمع تعلق الامر الثانوي بعين ما تعلق به الامر الاولي يتحدان ويكتسب كل منهما من الاخر ما هو فاقد له
ولذا يصير الامر الاستحبابي واجبا والامر النذري التوصلي عباديا وسره اتحاد الامرين لعدم امكان اجتماع المثلين في متعلق
واحد والثاني كالاجارة فان الامر الناشئ منها يتعلق بغير ما تعلق الامر العبادي فان الامر العبادي واجبا كان او مستحبا متعلق
بذات العبادة والامر الاجاري متعلق بالعمل العبادي لا بذات العمل وبعبارة اخرى متعلق بتفريغ ذمة الميت الذي مشتغل
هو الامر العبادي ولذا لا يكتسب الامر الاجاري العبادية ولا العبادي الوجوب لو لم يكن واجبا فالاجير لصلوة الليل عن
الميت ينوي ما كان للميت وهو العمل المستحب فموضوع امر الاجاري هو العمل العبادي لا ذات العمل بحيث لو اتى بالعمل
من غير قصد القربة لما وفى بالاجارة ولو اتى غير الاجير هذا العمل عن الميت تبرعا لبطل الاجارة لذهاب موضوعها هذا
حال الامر واما النهي فثبوتا يمكن هذان القسمان فيه فاذا تعلق النهي بالعمل العبادي بما انه عبادة فلو كان تحريميا فيوجب
خروج العبادة عن العبادية لان متعلقه وان كان غير متعلق الامر الا انهما لما كانا من حيث الايجاد واحدا فيفسد من
جهة عدم المقدورية بايجاده شرعا لان النهي التحريمي كالاضرار بالنفس لو فرض تعلقه باتيان الوضوء مثلا قربيا وكلما
كان محصلا لعنوان الاضرار فهو حرام لان النهي تعلق بكل ما هو مصداق لهذا العنوان لان معنى النهي الاضراري سد
باب الاضرار ولو كانت تنزيهيا فلا يخرج المامور به عن المقدورية بعين ما ذكرنا في القسم الاول لان الكراهة لما كانت
مشتملة على الرخصة في الفعل فلا يزاحم الوجوب او الاستحباب نعم لو كانت الكراهة متعلقة بعين ما تعلق به الامر
لمنع اجتماعهما مع الامر واما لو كان متعلقهما متباينا من حيث الهوية وان كانا متحدا من حيث الايجاد والوجود
ولم يستلزم من ما تعلق به سلب المقدورية عن المكلف لترخيصه الاتيان فلا محذور لاجتماعهما في ايجاد واحد هذا بحسب
الثبوت واما بحسب الاثبات فمسئلتنا هذه تعلق النهي بغير ما تعلق به الامر وذلك لان صوم يوم العاشور مكروه
بعنوانه العبادي ومستحب بذاته اما استحبابه كذلك فمتعلق الامر الاستحبابي كمتعلق الوجوبي واما كراهته بعنوانه الخاص

لان التبرك به كما تبركت به كلاب الامة انما هو لتشكرهم بقبل سيدنا الحسين ع فهم اثوابه كلك في فهن العنوان مكروه لا
ذات الامساك وهكذا احال النوافل المبتدئة فانها بعنوانها العبادى متعلقة للنهى لان اتيانها تشبه بعبدة الشمس
فعلى هذا الاتيان فى رجحان ذات العمل وكراهة العمل العبادى ا ت ش لو اضطر الى ارتكاب الغصب فتارة لا
باختيار منه واخرى بسوء الاختيار فلو اضطر لا بسوء الاختيار فعلى القول بالامتناع و تقدم النهى يصير الصلوة مقيدة بعدم
الغصب والاصل فى القيد اذا استفيد قيديته من الدليل الناظر اليه بالدلالة المطابقية هو القيدية المطلقة ومقتضاه
سقوط المقيد بتعذر قيده واذا استفيد قيديته من الخطاب النفسى الدال على التحريم المستلزم للقيدية بالالتزام
كما فى المقام هو اختصاص قيديته بحال التمكن دون الاضطرار ولكن فى خصوص الصلوة حيث ورد انها لا تسقط
بحال فلا فرق بينهما ولازم هذا الدليل الثانوى صحة الصلوة اذا اضطر الى التحيز المكولى فيها فضلا عما اذا اضطر
فيها الى الغصب لا بسوء الاختيار نعم لازم ذلك صحتها بمقدار الاضطرار وهو اصل الكون واما التصرف الزائد عنه كالحركة
الركوعية والسجودية فغير مضطر اليها فليبقى مانعية الغصب بالنسبة اليها على حالها واما بناء على الجواز فحيث ان الفساد
للتزاحم انما هو مع المندوحة واما مع عدمها كما فى المقام فلا بد من بقاء اقوى الخطابين ملاكا لانه لا يمكن فى نفس الامر جعل حكمين
على موضوع واحد على الفرض واقويهما هو الامر فالصلوة صحيحة ولكن بمقدار الاضطرار ايضا ولو اضطر بسوء الاختيار
وانحصر التخلص من الغصب بارتكابه كما اذا توسط ارضا مغصوبة واراد الترك والخروج عن الدار فهل يقع هذا التصرف
مأمورا به ومنهيا عنه كما اختاره المحقق القمى قدس سره او يقع مأمورا به مع جريان حكم المعصية عليه كما اختاره استاد الاساتيد
الشيخ قدس سره او يجرى عليه حكم المعصية من دون الامر كما اختاره اية الله الخراسانى قدس سره وجوه سلك كل واحد منهم قدس الله
اسرارهم الى مسلك ووجه كل واحد ما اختاره على وجه من هذه الوجوه فمختار المحقق القمى ره بعد قوله بجواز الاجتماع
فى اصل المسئلة هو ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقابا وخطابا وبعبارة قدس سره ان التكليف بما لا يطاق لا دليل على
استحالته ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلف وفيه ان التكليف بالعاجز قبيح مسلم لان الغرض منه انبعاث العبد
اليه ومع امتناع بعثه لا يعقل صدوره من الحكيم وهو قدس سره فى اخر البحث يصرح بما ذكرنا ويجعل التكليف التحريمى تكليفا
ابتدائيا وتنبيها على استحقاق العقاب وهذا وان كان اوجه من صدر كلامه الا ان هذا فى الحقيقة ليس بتكليف وتحقق
العقاب لا يدور مدار الخطاب الفعلى حتى يجعل التكليف وسيلة للعقاب وفى الحقيقة كلامه راجع الى كلام صاحب
الفصول لو كان مراده من الامر هو الامر المولوى ولو كان مراده الامر الارشادى فراجع الى ما اختاره اية الله قدس سره ومختار
الفصول مبنى على ما تخيله من امكان تعلق الامر والنهى بفعل واحد اذا كان زمان الامر والنهى مختلفا فالخروج منهى عنه قبل الدخول
لان المكلف يتمكن قبل الدخول من ترك الغصب بجميع انحائه دخولا وخروجا فترك الجميع مراد منه قبل دخوله فاذا دخل فيه ارتفع

صاحب الفصول او مأمور به عليه من دون جريان حكم المعصية

كما اختاره م

تمكنه

تمكنه من تركه بجميع انحائه مقدار ما يتوقف التخلص عليه وهو مقدار خروجه فيمتنع بقاء ارادة تركه كلك وقضيته ذلك
ان لا يكون بعض انحاء تركه مطلوبا فيقبح ان يتصف بالوجوب ونظيره ما ذكره مختار آية الله في الملك فانه قال في الفضولي
انه لا مانع من ان يكون شيء بتمامه ملكا لاثنين اذا كان زمان اعتبار ملكيته لاحدهما غير زمان اعتبار الملكية
للآخر في ذلك الزمان فبين زمان العقد والاجازة الملك للمجيز والمجاز له كليهما ولكن زمان اعتبار الملكية للمجيز من
زمان العقد الى زمان الاجازة هو قبل الاجازة وزمان اعتبار الملكية للمجاز له من حين العقد الى حين الاجازة
هو بعد الاجازة وفيه ان هذا برهان امتناعه من القضايا التي قياساتها معها فان زمان العمل والملك لو كان
لكان صحيحا واما زمان الامر والنهي او زمان الحكم بالملك مع اتحاد متعلق الحكمين بحسب الزمان فهذا من الممتنعات ثم
ان مختار الفضول في صحة المعلق لا يفيد في المقام لانه لو سلمنا امكان تحقق الحكم قبل زمان وقت عمله الا انه يمتد الحكم من
زمان فعليته الى زمان العمل لا محالة وفي المقام لا يلتزم ببقاء ما تحقق من النهي عن الخروج قبل الدخول الى زمان
الخروج فانه معترف بسقوط النهي بعد الدخول فلا يبتني على المعلق **وبالجملة** هو معترف بان وجه اجراء حكم
المعصية عليه هو النهي السابق على وقوع السبب اعني الدخول ويجعله نظير ترك الحج المستند الى ترك الخروج مع
الرفقة وعلى هذا فلو اختار ما اختاره صاحب المدارك من وجوب النفسي للمقدمات المفوتة وصحة العقوبة
على ترك المقدمة كان ما اختاره وجه لانه حيث صادف ترك المقدمة ترك التكليف فيستحق العقاب على ترك
المقدمة من حيث انه ترك ذي المقدمة وعلى ترك ذي المقدمة من حيث ارتكابه ما يوجب تركه ومختار آية الله
مبني على كون المقام من صغريات الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا فلذا اجرى على الخروج حكم المعصية
وكونه من باب ارتكاب اقل القبيحين فلذا قال بانه مأمور به بالامر العقلي الارشادي الذي ليس فيه ملاك الامر
المولوي وفيه اولا ان الامتناع بالاختيار هو الذي يخرج الفعل عن طرفي القدرة كمن القى نفسه من شاهق وكمن
ترك المسير الى الحج وضابطه من ترك مقدمة من المقدمات التي بها يقتدر على امتثال الواجب او اتى بمقدمة بها لا بالحج ٢ ل
يقتدر على ترك الحرام وفي المقام الخروج ليس ممتنعا بحيث لا يقدر على تركه لان الخارج طرفي الفعل والترك تحت
مقدوريته نعم مطلق ترك التصرف للداخل عمدا في دار الغير ممتنع الا ان البحث ليس فيه والقائل بان الخروج مأمور به
لا يقول بالامر بمطلق التصرف بل هو قائل بان التصرف للتخلص ولو في حال الخروج مع قصد العود حرام فمحل البحث
منحصر في الخروج بعنوان التخلص وهذا غير ممتنع عنه بالبديهة **وثانيا** ان مورد امتناع الشيء بترك مقدمة منه
اختيارا هو ما امكن توجه الخطاب اليه مطلقا ومشروطا كان يقال لمن كان في النجف كن في مسجد الكوفة او اذا
دخلت الكوفة فادخل في المسجد وفي مقامنا هذا يمتنع الا المشروط فلا يقال لمن هو خارج الدار لا تخرج منه فان
عنوان الخروج عنوان لا يتحقق الا بعد الدخول فقوله قدره ان التصرف بجميع انحائه دخولا وخروجا وبقاء
حرام قبل الدخول وسقط الحرمة عن الخروج مع بقاء المبغوضية لامتناعه لا يستقيم لان الخروج لا يمكن ان

يكون قبل الدخول حراما مطلقا فانه عنوان يتوقف تحققه على الدخول فلا يمكن النهي الا تعليقا وبالجملة لا يصح ان يقال للخارج عن المسجد لا تخرج وثالثا سلمنا صحة النهي كذلك اي مشروطا مع شمول المقدمات المعونة للمقدمات المشروطة الا ان الخطاب كذلك ممتنع في المقام لان الخطاب المشروط يصح فيما امكن امتثاله في ظرف حصول شرطه كما اذا قيل للخارج عن المسجد اذا دخلت فيه لا تخرج وفي المقام حيث يمتنع امتثاله لانه يجب عليه الخروج ولو عقلا فيمتنع الخطاب عليه بعدم الخروج واما كونه من باب ارتكاب اقل القبيحين فنقول ان التصرف الخروجي لا قبح فيه اصلا اذا كان الغرض منه التخلص عن الحرام كما هو المفروض في المقام اذ العقل يحكم بحسنه كما يحكم بحسن ما اذا تصرف فيه بهذا العنوان لو اضطر اليه لا بسوء الاختيار كما في مورد الجهل بالغصب او النسيان بلا شك واحد مع ان مفاد قاعدة اليد هو وجوب رد المال الى صاحبه ورد كل شيء بحسبه فرد المنقول بتحويله الى المالك واقباضه اياه ورد غيره بالتخلية ورفع اليد عنه ثم انه لا وجه لان لا يكون الحكم العقلي هنا ملاكا لاستكشاف الحكم المولوي الشرعي منه بعد قابلية المورد للحكم الشرعي وانما ينحصر مورد الارشادي في باب وجوب الطاعة وفروعها وفيما لو دار الامر بين ارتكاب احدى المحرمين الفعليين كارتكاب الزنا المحصنة وغيره فان العقل يحكم هنا بارتكاب اقل القبيحين وليس المورد قابلا للامر المولوي وفي المقام ليس حراما فعليا على الفرض فلا وجه لان لا يكون واجبا شرعا نعم يمكن ان يدعى ان بعض الامور مما لا يرضى الشارع بايجاده في الخارج باي عنوان فاذا ارتكب الفاعل المختار ما يوجب الوقوع فيه فالموجب له يصير حراما وفي المقام يصير الدخول محرما من جهتين من جهة انه بنفسه تصرف ومن جهة استلزامه للتصرف الزائد ولكن هذا ايضا لا يفيد لمبغوضية الخروج ايضا كما هو المدعى وبالجملة فالاقوى ما اختاره استاد الاساتيد قده وظهر مما ذكرنا انه مبناه دخول المورد في كبرى حسن رد مال الناس الى مالكه وليس من

صغريات الامتناع	بسم الله الرحمن الرحيم	بالاختيار

فصل اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وقبل تنقيح الامر يجب رسم امور الاول لا شبهة في ان المسئلة من المسائل الاصولية لانها مقدمة بضم سائر المقدمات اليها يستنبط الحكم الفرعي فان مسئلة الاجتماع التي عد منها مقدم على هذه بمرتبتين فان النزاع فيها في تعلق النهي بمتعلق الامر وعدمه وبعد التعلق وتقديم جانب النهي يصير من صغريات النهي في العبادة ثم انها مسئلة اصولية عقلية لا لفظية فان النزاع وان وقع بينهم في دلالة النهي على الفساد باحدى الدلالات الثلاثة وعدمها الا انه سيجيء ان منشأ الفساد ليس خروج مورد النهي عن اطلاق الامر خطابا بل لا بد ان يكون خارجا ملاكا لامكان التخصيص وعدم الملاك كباب التزاحم فالمسئلة عقلية ولكنه ليس حكم العقل من جهة الحسن والقبح حتى تكون عقلية مستقلة بل يحكم بضم مقدمة شرعية فهي من لوازم الحكم الثاني انه ظهر ان مسئلة الاجتماع اما من صغريات التزاحم او التعارض الراجع الى صغرى المقام فالفرق بين المسئلتين في غاية الوضوح ولا موجب لبيان الفرق وتوضيح الواضح الثالث هل

في ان النهي هل يقتضي الفساد ام لا

يختص النزاع بالنهي التحريمي او يعم التنزيهي والحق اختصاصه بالاول وتوضيح ذلك يظهر بالتدبر فيما قدمنا في مسئلة العبادات المكروهة وظهر ان عدم امكان كون العبادة منهياً عنها ليس الا من جهة ضدية الحكمين والنهي لو كان غيرياً فيدل على فساد العبادة المشتملة على المنهي عنه لان النهي الغيري سواء قلنا بانه ارشادي محض كالنهي في باب الاسباب والمسببات او مولوي لان طلب المولوي المتعلق بالمركب منبسط على تمام الاجزاء والقيود فالنهي المتعلق بالقيد هو النهي المولوي يدل على قيدية المنهي عنه ومانعيته في العبادة غاية الامر لو كان ارشادياً بالمطابقة ولو كان مولوياً بالالتزام ولو كان نفسياً فدلالته على الفساد ليس الا لتخصيص الامر بما عدا مورد النهي خطاباً وملاكاً والتخصيص ليس الا شان النهي التحريمي دون التنزيهي لان الاحكام وان كانت متضادة باسرها الا ان الفرد في الاطلاق البدلي ليس مأموراً به حتى لا يجتمع مع النهي بل هو مرخص عنه وضعاً والتنزيهي مشتمل على الترخيص فلا ينافي الاطلاق حتى يوجب التخصيص ثم بعد الفراغ عن التخصيص يحكم بالفساد وبالجملة لو كان اطلاق الامر شمولياً كاطلاق النهي كان مورد النهي ولو كان تنزيهياً خارجاً عن اطلاق الامر لان اجتماع الطلبين على متعلق واحد لا يمكن واما لو كان الاطلاق بدلياً كالمقام الذي لا بد ان يكون كذلك لان الشمولي يمكن في موضوعات الاحكام مطلقاً وفي متعلقاتها في المنفيات دون المثبتات فانها ليست الا بدلياً او مطلوبة بصرف وجودها فلا يجتمع حكمان لان كل فرد ليس متعلقاً للطلب وانما يشمله الطلب من جهة انطباق الطبيعة عليه وتساويه مع الافراد فلو خرج عن التسوية وصار ذا حزازة ومنقصة مع بقاء فرد ما للطبيعة فلا يقيد اصل الطلب بعدم هذا الفرد بل لو خرج جميع الافراد الا واحد المامور بالطلب اصلاً وليس كالشمولي الذي كل فرد مطلوب مستقل فاذا لا مانع من امتثال الطبيعة في ضمن هذا الفرد الغير المتساوي لسائر الافراد في الرجحان مع اشتماله على اصل المصلحة فانحصر مورد النزاع بالنهي التحريمي ثم هل يختص بالتحريمي النفسي او يشمل الغيري بمعنى المقدمي فيه اقوال ثالثها التفصيل بين المقدمي الاصلي اى ما تعلق به الخطاب مستقلاً وبين التبعي والحق خروجه عن محل النزاع لان النهي الغيري الموجب للفساد هو النهي الراجع الى بيان المانعية والارشاد اليه او المولوي الذي في بيان قيود المامور به لا الغيري بمعنى المقدمي العقلي كالنهي عن احد الضدين لكونه تركه مقدمة لضد آخر بناء على القول بها لان اثر النهي ليس الا خروج هذا الفرد عن تحت اطلاق الامر وخروجه كذلك لا يوجب الفساد الا اذا قلنا بتوقف العبادة على قصد الامر وعدم كفاية الملاك

الرابع ان المراد من العبادات في عنوان البحث هي الوظيفة التي شرعت لان يتعبد بها فهي بهذا المعنى قابلة لان يتعلق باحد مصاديقها النهي والمراد بالمعاملات المعاملات بالمعنى الاخص اى العقود والايقاعات لا بمعناها الاعم المقابل للعبادات

الخامس في المسائل المتعلقة بالصحة والفساد الاولى ان الصحة لها اطلاقات فيطلق تارة في مقابل العيب واخرى في مقابل الفساد ولا يبعد ارجاعها الى معنى واحد وهو التمامية فقد يلاحظ الشيء من حيث نفسه انه تام وموافق لطبيعة الاصلية فيطلق عليه الصحيح في مقابل المعيب وقد يطلق ويلاحظ التمامية

بالنسبة الى الاثر المطلوب منه فهو في مقابل الفاسد وبهذا ينقدح ان اختلاف المتكلم والفقيه في الاثر المرغوب
من الصحيح ليس اختلافا في اصل معنى الصحيح **الثانية** ان الصحيح والفاسد اضافيان والتقابل بينهما تقابل العدم
والملكة لا التضاد ولا الايجاب والسلب فان كل ما من شانه الاتصاف بالصحة يتصف بالفساد دون غيره وعلى هذا
يخرج ما لا تركيب فيه اصلا عن قابلية الانقسام الى الصحة والفساد فانه اما يوجد او لا فالمنقسم الى هذين القسمين
هو المركبات لا البسائط والمراد بالمركبات هو الاعم من ذوات الاجزاء او الشروط **ثم** انقسام المركبات اليهما انما
هو بالنسبة الى المركب المقصود منه وهو الغرض الحاصل منه او الاثر المترتب عليه كالعبادات والعقود والايقاعات
دون سائر المركبات مما هي موضوعات الاحكام فالصلوة تتصف بالصحة باعتبار حصول الغرض الذي تعلق الطلب
بها لاجله والبيع تتصف بها باعتبار ترتب الاثر عليه واما الحيازات والضمانات وغيرها فلا تتصف بالصحة والفساد
ولان موضوع الحكم لو تحقق فهو والا فلا وليس هنا غرض او اثر يترقب ترتبه عليه فالضمان مثلا تتصف بالوجود
والعدم لا الصحة والفساد **فان قلت** حكم العبادات والمعاملات حكم الضمانات اليهم اما العبادات فلان المامور
فيها ليس الا ذات هذه الاجزاء والشرائط وليس الغرض هو متعلق التكليف ولا لكان الاصل في مقام الشك في الاجزاء
والشرائط هو الاشتغال لا البرائة واما في المعاملات فلانها اسامي للمسببات وهي لا تتصف الا الى الوجود والعدم لان
اسبابها لو تحققت فتوجد والا فلا **قلت** اما في العبادات فلو كان الغرض هو النهي عن الفحشاء وهذا كان عنوانا
للاجزاء والشرائط او غرضا منها وبعبارة اخرى لو كان العبادة هو الانتهاء عن الفحشاء وكان الاجزاء محصلا لها لكان
الامر كذلك لعدم امكان اتصاف الانتهاء عن الفحشاء بالصحة والفساد واما لو كان هو المترتبة وكان متعلق التكليف
نفس هذه الاجزاء والشرائط بلحاظ حصول الغرض المطلوب منها بالصحة والفساد **واما** في المعاملات فلانها لو كانت
من قبيل ما توهم من كلمات بعض الاساطين من كونها باب الاسباب والمسببات لكان الاشكال واردا لان المسبب
لا يتصف بهما بل بالوجود والعدم واما لو كانت على ما حققناه في محله من قبيل الايجاديات ولذا يتمسك باطلاق
احل الله البيع لرفع الشك في مدخلية شيء في المعاملة وعدمها فلا لان باب الايجاديات لا فرق بين المصادر
واسماء المصادر الا بالاعتبار فالبيع الذي يوجد بالآلة التي هي الصيغة يتصف بالصحة باعتبار ترتب اثر
المصدر عليه اي المنشأ لو ترتب على الانشاء فهو صحيح ولو لم يترتب كبيع الخمر فهو فاسد **الثالثة** هل الصحة
والفساد مجعولان اصالة مطلقا او انتزاعيان مطلقا او هما في تطبيق كل ما اتي به مع ما امر به وعدم تطبيقه معه انتزاعيان
ولكن في كفاية الماتي به عن غيره مجعولان والحق هو التفصيل وذلك لان كفاية اتيان الامر الظاهري عن الواقعي
معناه ان الشارع حكم بانه مع الشك في انطباق الماتي به مع المامور به احكم بالانطباق والشاهد عليه قاعدة

الفراغ واصالة الصحة في كل اصل عملي جعله الشارع في مقام اسقاط التكاليف وتفريغ الذمة معتبر او هنا تفصيل آخر بين
الصحة في العبادات والصحة في المعاملات ففي الاول غير مجعول وفي الثاني مجعولة وفيه ما لا يخفى فان المجعول في المعاملات
ليس الا امضاء الشارع المنشأ بالعقود اي حكم بترتب المسببات على الاسباب كبرى كلياً فقوله عز اسمه احل الله البيع
راجع الى امضاء ايجاد البيع اي النقل والانتقال وهذا ليس معناه جعل الصحة والصحة في الموجودات الشخصية المطابقة
لما هو الممضى شرعاً ايضاً غير قابلة للجعل كما اعترف المفصل قدس سره بذلك فليس حكم المعاملات الا كحكم العبادات في ان المجعول
مضافاً من الصحة ليس الا حكم الشارع بمطابقة مشكوك المطابقية مع ما هو المأمور به او ما هو المجعول ثم ان قابلية الفساد للا
والجعل في مقابل الصحة ليست الا من باب تقابله مع الصحة تقابل العدم والملكة فنفس عدم الحكم بالصحة في محل قابل هو جعل
الفساد كساير الاحكام العدمية المجعولة باعتبار البقاء **السادسة** لا يخفى انه لو شك في دلالة النهي على الفساد فلا اصل
لفظي يعول عليه والاصل العملي في المعاملات هو الفساد لو لم يكن هناك عموم يقتضي صحة المنهي عنه وفي العبادات
لو كان الشك في اصل تعلق الامر بها فكذلك ولو كان من جهة الاجزاء والشرائط فيبتني على مسئلة البرائة والاشتغال وما ذكرنا ظهر
ما في كلام المحقق القمي من ان الاصل في المعاملات والعبادات هو الفساد فان هذا الكلام غير تام بالاطلاق كما لا يخفى ما في كلامه في
المقدمة الثالثة من ان محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع له من جهة صحة فان كون المنهي عنه
داخلاً تحت الاطلاق لو لم يكن نهي او غير داخل اي كان هناك مقتضي للصحة او لم يكن غير فارق في محل النزاع لان الكلام
في دلالة النهي وعدمها **اذا عرفت** ذلك فالكلام يقع في مقامين الاول في العبادات والنهي المتعلق بها اما متعلق بها لنفسها
او لجزئها او لشرطها او لوصفها الملازم لها او المفارق واما متعلق بجزئها او شرطها او وصفها الملازم او المفارق فلو كان
متعلق النهي نفس العبادة ولو لوصفها المفارق فيقتضي النهي فيها الفساد لا من جهة ملازمة الحرمة مع الفساد لما عرفت
من ان الصحة والفساد في محل البحث ليسا حكمين مجعولين حتى يكون الفساد تبعاً لجعل الحرمة وملازماً لها فالمبحوث عنه
في هذه المسئلة ليس اثبات الملازمة وعدمها بل في كاشفية النهي عن عدم الملاك وعدم كاشفيته ولا من جهة ان عدم
الامر في العبادة يكفي للفساد كما عليه صاحب الجواهر لما ظهر سابقاً من قصد الملاك لو لم يكن اقوى في العبادية من قصد
الامر لما كان اضعف منه بل لان النهي يكشف كشفاً انياً عن مغلوبية ملاكية العبادة **وبالجملة** بعد خروج متعلق
النهي عن اطلاق الامر للخصوصية في المقام او القرائن خارجية كما في مسئلة الاجتماع بناءً على الامتناع سواء كان وجه التخصيص
والخروج من جهة عدم امكان توجه حكمين كما في الشموليين او تنافي الجهة مع الترخيص كما في النهي الشمولي مع الامر البدلي
يصير هذا الفرد الخارج غير مشتمل على الملاك لكشف النهي عنه والملاك الذي يقتضي الامر لولا جهة النهي ومرجوحية
ملاكه لا يكفي للعبادية لان الملاك الكافي هو الملاك التام كالملاك في جهة القدرة المزاحمة فانه لولا جهة العجز لكان

هو مانع عقلي عن توجه الخطاب لكان ملاك كل واحد تاماً للبعث ولذا يكون البعث بنحو الشروط موجوداً لا الملاك
الناقص كما في المقام وفي مسئلة التعارض بالعموم من وجه واخراج المجمع عن الاطلاق فان العالم بالعرض دفع ما ربما يتوهم
في ان في المقام وفي مسئلة الاجتماع بناء على الامتناع يجوز اتيان العبادة بقصد الملاك وتصح ولو لم تعلم بالترتب ثم
انه اذا كشف النهي عن مغلوبية مقتضي الامر فلا فرق بين ان يكون النهي راجعاً بنفس العبادة لنفسها كصلوة الحائض
وصوم يوم العيدين او راجعاً اليها لجزئها او شرطها او وصفها حتى المفارق فلو قيل لا تصل في حال تنظر الى الاجنبية فالصلوة
في هذه الحالة فاسدة ايضاً لان منشاء النهي كلما كان يخرج المنهي للوصف وهو كونها متصفة بصفة كذا او صوم العيدين
بخصوصية زمانية ليست في محلها لا سيما في مثال الصوم فان الزمان ليس من اوصاف الصوم بل حقيقته هو الامساك
النهاري فالنهي متعلق بنوع من العبادة وبالجملة لو امتنع جعلها ولو بالاطلاق على نحو القضايا الحقيقية كقوله اكرم
العالم ولا تكرم الفاسق فلا محالة جهة المغلوبية تخرج عن ملاكية الخطاب فالنهي هنا يكشف عن عدم قابليته جهة الصلوتية
للتقرب ولو لم يمتنع جعلها ولكن تزاحما في مقام الفعلية وفي اخذ الموضوع الذي انشأ الحكم على تقدير وجوده فتارة
منشاء التزاحم عجز المكلف عن امتثال المجموع كباب الغريقين واخرى لذهاب قيد من قيود الموضوع غير القدرة كفاضل المؤنة
في الخمس فانه تعلق الزكوة بالمال يخرج الربح عن كونه فاضل المؤنة فلو كان من جهة القدرة فالخارج منها يخرج عن حيز
خطاباً لا ملاكاً ولو كان من غير جهتها فيخرج عن الخطاب والملاك تنظراً وذلك واضح جداً وقد نبهنا عليه مراراً فتلخص ان
ان النهي المتعلق بالعبادة مطلقاً ولو لوصفها يوجب الفساد عقلاً لكشفه من عدم الملاك للامر اتاً فلا يصح ولا يصلح لان
يتقرب بها راساً فان قلت لو كان العبادة محرمة ذاتاً لما كانت صالحة لان يتقرب بها ولكن اتصافها بالحرمة الذاتية ممتنع
جداً لان قوام العبادية بقصد التقرب وقصد القربة غير مقدور الا تشريعاً وبعبارة اخرى مع النهي لا امر وبدونه
لا يمكن قصد القربة الا تشريعاً فليست العبادة المحرمة الا محرمة بالحرمة التشريعية قلت بعد ما عرفت من ان العبادة هي
الوظيفة التي شرعت لان يتعبد بها في نوعها يظهر دفع هذا الاشكال فانه لا يعتبر في العبادية الامر الفعلي والا لامتنع
اتصافها بالحرمة التشريعية ايضاً ويصح مقالة ابي حنيفة بل يكفي في عباديتها كونها عبادية في نوعها وليس حال النهي المتعلق بها الا
حال الامر المتعلق بها فكما يتعلق الامر بمادة العبادة لا بوصفها العبادية فكذلك النهي يتعلق بنفس الافعال لا متصفاً بالعبادية
هذا فيما ليس بذاته عبادياً واما ما كان كذلك كالسجود فلا مانع من تعلق النهي بما هو فعلاً عبادة كما لا يخفى واما لو كان
متعلق النهي جزء العبادة فلا شبهة ان النهي عنه يوجب فساده لان جزء العبادة عبادة واما سراية فساد الجزء الى اصل
العبادة ففيه ابحاث محلها في الفقه في مبحث الخلل الا ان اجمالها انه لو اكتفى بهذا الجزء فيفسد العبادة من جهة النقيصة
ولو اتى بجزء آخر على غير جهة النهي فتارة الجزء المعتبر في العبادة اعتبر فيه العدد كالركوع والسجود واخرى تعلق الامر بصرف
وجوده فلو كان من الاول فمجرد اتيان الجزء الفاسد موجب لفساد العبادة ولو لم يقصد به الجزئية بل قصد الجزئية بغيره

عن قابلية التقرب ثم ان المناقشة في مثال النهي بنفس العبادة لنفسها من ان عبادات الحائض ليست منهية م

الذي

الذى اتى به لان معنى اعتبار الحكم فى الجزء انه اخذ هذا المختار فى الكل بشرط لا ولو كان من الثانى فالافراد العرضية من
هذا الواجب الذى اعتبر صرف وجوده لا يضر اتيانها بالجزء الا اذا قصد بكل فرد جزءاً عليحدة اى لا يتحقق الزيادة الا بقصد
جزئية كل واحد مستقلا الا ان هذا الحض فرعنه الصلوة فان الزيادة لا تتصور الا طولا واما الافراد الطولية فكالتتمم
الاول لان بعد امتثال الامر المتعلق بصرف الوجود من الجزء من الجزء بواحد فالامتثال الثانى امتثال بعد امتثال و
لا يحتاج صدق الزيادة الى قصد الجزئية لو دل دليل على جواز زيادة هذا النحو من الجزء كما ورد فى القرآن
والدعاء والذكر فاتيانها لا يوجب زيادة فى المكتوبة الا اذا قصد بها الجزئية لان لحاظ هذا الدليل ينقلب الدليل
الدال على ان الجزء بالنسبة الى فرده الطولى بشرط لا الى انه لا بشرط فيصير الجزء بركة هذا الدليل بالنسبة الى فرده الطولى
كفرده العرضى لا بشرط هذا حال زيادة ما هو من سنخ الصلوة واما ما لم تكن من سنخ افعالها واقوالها فاتيانها ليست بزيادة
فيها الا اذا قصد بها الجزئية فقد يوجد انتهى فظهر لك ان ما اختاره صاحب الجواهر قدس سره من اعتبار قصد الجزئية فى صدق
الزيادة ليس باطلا قرنا ماء واما لو كان متعلق النهى وصف العبادة فلو كان داخليا ولم يعتبر فيه قصد القربة وكان مأخوذاً
فى المركب مستقلا كستر العورة وطهارة البدن فالنهى عنه لا يوجب الفساد واما لو اخذ قيداً لكون المصلى على القبلة وكونه
طاهراً عن الحدث او كان من وصف الجزء فالنهى عنه يوجب الفساد اما فى الاول فظاهر واما فى الثانى فلان الوصف
الداخلى الذى لا ينفك الموصوف عنه النهى عنه كالنهى عن الجهر او الاخفات مساوق للنهى عن القراءة حتى بناء على جواز
اجتماع الامر والنهى ولو كان خارجيا اى منافكا عن الموصوف وان تخصص الموصوف به كالنظر الى الاجنبية فى حال
الصلوة فالنهى عنه لا يوجب الفساد ولو بناء على الامتناع وحكم الكل واضح **المقام الثانى** فى المعاملات والنهى
عنها اشارة لبيان التبعية ثم فهذا الاشكال فى دلالة النهى على الفساد واعلم ان النهى تحريمى فتارة متعلقة المعاملة من حيث الانشاء
اى من حيث انه فعل من افعال المكلف وغير ناظر الى المنشاء كالنهى عن البيع وقت النداء فهذا الاشكال فى عدم دلالته
على الفساد واخرى متعلقة نفس المنشاء كبيع المصحف والعبد المسلم من الكافر فهذا يقال بعدم اقتضائه الفساد بل قيل
بانه يقتضى الصحة لوجوه **الاول** ان متعلق النهى كمتعلق الامر لا بد ان يكون مقدوراً ولا يكاد يقدر على البيع حقيقة
الا اذا كانت المعاملة صحيحة مؤثرة فهذا النهى يقتضى صحتها **الثانى** ان الفساد لا وجه له فى العبادات الا التنافى الحرمة
مع المطلوبية ولا تنافى بين الصحة اى ترتب الاثر والحرمة فهذا النهى لا يقتضى الفساد **الثالث** الاخبار الواردة
فى نكاح العبد بدون اذن السيد فانه ذكر فيها ان العبد لم يعص الله وانما عصى سيده مع ان معصية السيد
لا تنفك عن انها معصية الله سبحانه فيكون المراد من عدم معصية الله ان العبد لم يقدم على ما هو المعصية وضعاً
حتى يفسد وانما عصى معصية تكليفية فيدل على عدم الملازمة بين معصية تكليفا وفساد معاملة ولكنه لا يخفى ما فى
ما فى الوجوه اما فى الاول لان القدرة المعتبرة فى متعلق التكليف هى القدرة التكوينية الخارجية لا القدرة الشرعية ويكون

في كون المكلف قادراً قدرة على ايجاد ما هو منشأ الاثر عرفاً فانه لولا النهي كان امر بيع المصحف و عدم بيعه بيد
المكلف واما الامتناع الشرعي الذي ينشاء من النهي فهذا لا يعتبر عدمه في متعلق التكليف وقياس الامور الاعتبارية
بالامور الخارجية مع الفارق فان الخمر وان كان شربه مقدوراً للمكلف خارجاً بعد النهي عن شربه ايضاً الا ان الامر الاعتباري
بعد اخراج من بيده الاعتبار عن كونه معتبراً فلا يعقل ان يكون مقدوراً للمكلف ولذا لا ينفذ بيع الربوي بمجرد النهي و
بالجملة الامور الاعتبارية التي تكوينها عين تشريعها تلغى عن الاعتبار خارجاً بنفس الغاء من بيده الاعتبار عن الاعتبار
فعلى هذا الافرق بين العبادات والمعاملات في ان النهي عنهما يوجب سلب المقدرية وان القدرة المعتبرة فيهما
ايجادهما خارجاً والبناء على كونهما مؤثرين عملاً وان لم يترتب عليهما الاثر شرعاً واما في الثاني فلان الحرمة لا تلازم
الفساد ولو كانت راجعة الى الاسباب واما لو رجعت الى المسببات اى المنشأ بالعقد فلانه بديهة مرفوة ان صحة
المعاملة تتوقف على امضاء الشارع العنوان المنشاء بالعقود واما لو لم ينفذه فلا يمكن ان تصح وهذا واضح جداً لان
نفوذ المعاملة يتوقف على امور ثلاثة الاول كون المنشاء بالعقود تحت سلطنة المنشى فيخرج عن الصحة بيع الراهن
بدون اذن المرتهن اى حصص عموم الناس مسلطون على اموالهم بالنسبة اليه الثاني كون العنوان المنشأ
مما امضاه الشارع فلو الغاه عن الاعتبار كالمراهنة الا في السبق والرماية فلا ينشاء اعتباراً بايجاد ما هو السبب عند
العرف الثالث اجتماعها شرائط العقد والعاقدين والعوضين فعلى هذا لو الغى الشارع مصداقاً عن الاعتبار
مع ان نفوذ الامر الاعتباري بانفاذه فيخرج عن تحت سلطنة صاحب العين فالنهي عن بيع المصحف من الكافر كالنهي عن الغاء
لعدم الفرق بينهما الا التعاكس في العموم والخصوص فان القمار باطلاقه قد الغى عن الاعتبار الا في السبق والرماية والبيع بالعكس
واما في الثاني فلان الاخبار الواردة في نكاح العبد اظهر في دلالتها على الفساد من دلالتها على الصحة بل صريحة في ان
المعاملة اذا كانت منهية عنها بالنهي التحريمي الابتدائي غير قابلة للصحة كالنكاح في العدة وانما تصح ما اذا كانت منهية عنها
بالنهي التبعي اى من جهة تعلق حق الغير فان هذا النهي حيث انه من جهة مراعات حق الغير فاذا اجاز الغير او اسقط حقه
ينفذ هذه المعاملة وبعبارة اخرى هذه الرواية دليل على صحة الفضولي وفساد ما هو معصية الله سبحانه دليل على النهي
والمعصية في كلا المقامين استعملت بمعنى واحد اى المخالفة والتمرد و بالجملة اذا اخرج من بيده نفوذ امر الاعتباري
عنوانا اعتباريا عن تحت سلطنة المالك فلا سلطنة له بعد ذلك ولذا اخترنا في باب النذر انه لا يجوز التصرف في
منذور الصدقة وهكذا في باب الشرط وسره خروج المنذورة بالنذر عن تحت سلطنة الناذر وهكذا بالنسبة الى
المشروط عليه فتدبر جيداً وينبغي التنبيه على امرين الاول ان الادلة التي استفيدت منها المانعية على اقسام ثلاثة
الاول ما دل على قيدية شئ في المأمور به بدلوله المطابقي اى من دون تبعيته لخطاب آخر فمثل ما دل على

مانعية غير المأكول اللحم الثاني مادل على قيدية شئ من جهة تضاد حكمين في متعلق واحد مثل مادل على مانعية الذهب والحرير للرجال فان من حرمة لبسهما في الصلوة استفيدت المانعية لضدية الحرمة مع الوجوب وهكذا مادل على حرمة الغصب بناء على امتناع الاجتماع في المرحلة الاولى فان مسئلة الاجتماع بناء على الامتناع من الجهة الاولى من صغريات النهي في العبادة كما مر سابقا **الثالث** مادل على قيدية شئ في المأمور به من جهة التزاحم كما دل على حرمة الغصب بناء على الجواز في المرحلة الاولى والامتناع من الجهة الثانية وحكم القسم الاول انه لو كان لدليل المانع اطلاق بطلان الصلوة مع وجود هذا المانع مطلقا كالنسيان او الاضطرار او الجهل بالحكم او الموضوع وذلك لانتفاء المقيد عقلا بانتفاء قيده فصحته تتوقف على دليل خارجي كقوله ع لا تعاد بناء على جريانه في القيود مطلقا وعدم اختصاصه بالاجزاء ومع الشك في وجوده كالجلد المشتبه فالمختار جريان البرائة في كل قيد عدمي انحلالي والمشهور عدمه وحكم القسم الثالث صحة الصلوة مطلقا مع الاضطرار وبدونه مع الامع العلم فلو كان وجود المانع للاضطرار او السهو والنسيان اى في مورد لم يكن الحكم فعليا او كان للجهل بالمزاحم اى في مورد لم يكن الحكم منجزا فلا موجب لبطلان المقيد لان قيدية القيد نشئت من المزاحمة ومع عدم وجوب المزاحم او عدم تنجزه يبقى المزاحم الآخر بلا مزاحم فيصح الحكم في القسمين اى الاول والثالث بمقتضى القاعدة الاولية واما الكلام اولا في حكم القسم الثاني والبحث فيه تارة يقع في مورد الاضطرار او السهو والنسيان اذ الجهل بالحكم او نسيانه او الجهل بالموضوع مع انكشاف وقوع الصلوة فيه واخرى في مورد الشك في انه حرير ام لا اما الكلام في الجهة الاولى فالبحث فيها تارة يقع عن مورد الجهل واخرى عن مورد الاضطرار والغفلة اما الجهل بالحكم فاذا كان عن تقصير فحكمه حكم العمد واما اذا كان عن قصور فحكمه حكم الغافل واما الجهل بالموضوع بالجهل البسيط او الطارى الذى يسمى نسيانا فحكمه حكم العلم ايضا لان الحرمة موجودة وان لم تتنجز فلم يسقط النهي حتى يحكم بالصحة الا اذا دل دليل مثل لا تعاد ونحوه على الصحة واما الاضطرار او الغفلة اى الموجب لسقوط النهي خطابا فالصحة والفساد فيه مبنيان على الترتب والعلية بين المانعية والحرمة وعدمها اى لو قيل بان بين الحرمة والمانعية سببية ومسببية وان المانعية تابعة للحرمة فكل مورد لم يكن اللبس حراما فيصح الصلوة ولو قيل بعدم التلازم كذلك وان كلا منهما معلولان لعلة ثالثة والحرمة والمانعية من احكام هذا اللباس في عرض واحد فحليته لبسه لا ينافي الفساد بل يجتمعان ومنشأ الوجهين هو الاختلاف في مسئلة الضد فلو قيل بعدم توقف وجود احد الضدين على عدم الضد الآخر ولا العكس كما هو المختار فلا ترتب بين الحرمة والمانعية ولو قيل بالتوقف او بالتفصيل كما هو مختار المحقق الخونسارى ومن تبعه اى بان يتوقف وجود الضد الذى هو معدوم فعلا على رفع الضد الموجود دون العكس اى لا يتوقف وجود الضد على عدم الضد المعدوم وبعبارة اخرى لو قيل بان وجود الضد علة لعدم ضده الآخر واما عدم الضد فليس علة لوجود ضده الآخر فبينهما ترتب وعلية وذلك لانه لو كان بين حرمة اللبس ووجوب الصلوة مضادة بحيث استلزم التضاد

المانعية ايضا موجودة يقتضى من وجود المانع عدم ضد الحرمة وهو وجوب الصلوة ولو لم تكن الحرمة موجودة فلا مانع
من صحة الصلوة سواء كان عدم الحرمة من اجزاء علة الضد او كان عدم الحرمة ووجوب الصلوة فى رتبة واحدة وبعبارة
واضحة ايجاد الصلوة التى هى ضد للحرمة يتوقف على رفع الحرمة لو كانت فعلية كما لو علم بان الثوب حرير فى حال الاختيار
فمانعية الحرير متوقفة على فعلية الحرمة وهذا معنى ان وجود احد الضدين كالعلم بحرمة الحرير علة لعدم الضد الآخر
اى من اجزاء علة العدم بحيث لو اريد تبديل العدم بالوجود فيجب رفع هذا الضد واما ايجاد الصلوة فى حال عدم
فعلية الحرمة فاما هما فى رتبة واحدة اى لا يتوقف على عدم الضد المعدوم اى ليس عدم الحرمة التى هى معدومة من
اجزاء علة وجود الصلوة فلا يتوقف صحة الصلوة على عدم الحرمة اولاً بل هما فى رتبة واحدة واما تتوقف على عدم الضد
المعدوم واما لو قلنا بعدم التوقف من الطرفين فلا علية ومعلولية بين الحرمة والمانعية فعدم الحرمة لا يلازم عدم المانعية
لانه اذا امتنع فى الواقع الجمع بين الامر بالصلوة وبالاطلاق والنهى عن ايجادها فى الحرير وصارت جهة النهى اقوى وجهة
الامر مغلوبة فيخرج هذا الفرد المشتمل على الحرير عن ما يصح ان يتقرب به ولو لم يعلم بالحرمة لكفاية ملاك الحرمة الذى هو اقوى
من ملاك اطلاق الامر لخروج المشتمل على الحرام عن الاطلاق بمغلوبية ملاكه وحاصل الكلام ان المضادة لا تقتضى
الا عدم امكان اجتماع المتضادين لا التمانع بين وجود احدهما وعدم الآخر بل وجود احدهما وعدم الآخر مسببان
عن علة ثالثة وهى فى المقام مبغوضية لبس الحرير التى صارت علة للحرمة وفساد الصلوة فارتفاع الحرمة لا يقتضى
رفع الفساد نعم اذا ارتفع ملاك الحرمة كما اذا اضطر الى الصلوة فيه لبرد ونحوه مع ضيق الوقت مع عدم سقوط
الصلوة بحال فتصح الصلوة وهكذا لو استكشفنا غلبة ملاك الصلوة من دليل آخر كما تقدم بالنسبة الى النسيان
المستكشف صحة الصلوة فى حاله من لا تعاد **واما الكلام** فى الجهة الثانية اى فى مورد الشك فى انه حرير او
ذهب ام لا فبناء على المختار من جريان البرائة فى القيود العدمية وصحة الصلوة فى المشكوك حتى المشكوك
انه من غير المأكول او المأكول فلا اشكال فى صحة الصلوة فيها واما بناء على المشهور من وجوب احراز حال المشكوك
فى المشتبه بين المأكول وغيره فهل يجب احرازه فى المشتبه فى المقام ام لا الظاهر منهم قدهم عدم وجوب احرازه
بناء على ما اختاروه من تبعية المانعية للحرمة فحيث انه من حيث لبسه اصالة الحل جارية فيتبعها اصالة اباحة
جواز الصلوة فيه وضعا وفيه ما لا يخفى لانه ولو قلنا بالتبعية الا ان الاصول الجارية فى المتبوع والسبب لا
يفيد لرفع الشك فى التابع والمسبب فى المقام لان الاصل الجارى فى السبب اما البرائة العقلية اى قبح العقاب
بلا بيان واما البرائة الشرعية اى رفع الحكم المجهول واما اصالة الحل والاباحة مثل قوله ع كل شئ حلال و كل
منها لا يفيد لرفع الشك فى المسبب اما البرائة العقلية فواضح لان عدم العقاب لا يلازم الصحة واما الشرعية فلان
المرفوع فيه هو الامر المجهول وهو جواز اللبس وعدم الحكم المعلوم وهو فساد الصلوة فى الحرير الذى لم يعلم بناء
على عدم جريان البرائة فى القيود العدمية احراز حال المشكوك كما هو مختارهم فيه واما اصالة الحل فلان الحلية
وان كانت متبوعة وسببا فى الواقع الا ان الحلية الظاهرية ليست كذلك الا ان تكون مؤدى الامارة او الاصول

وعلى اى حال لا تصح العبادة لان
المفروض ان الحرمة معدومة

التنزيلية لان اجراء الاصل فى السبب بالغاء احد طرفى الشك والبناء على الطرف الاخر شرعا معناه ترتيب الاثار الشرعية
الطرف المبنى عليه اى حكم الشارع بالبناء على الكرية مثلا والغاء عدمها معناه ترتيب اثار الكر واقعا التى من جملتها طهارة
الثوب المغسول به واما الاصول التى ليست مؤديها الغاء احد طرفى الشك والبناء على الطرف الاخر بل الحكم فى موضوع
مع انحفاظ الشك وبقائه فالحكم فى مورد السبب لا يستلزم الحكم فى مورد المسبب وبالجملة لو كانت الحلية ثابتة بالا
نعم ثبوتها شرعا عدم مانعية المشكوك لان معنى الحلية الترخيص وعدم الحرمة وليس اجراء استصحاب الحلية لاثبات عدم الحرمة
من الاصول المثبتة لان عدم الحرمة مجعول تبع جعل الحلية وليس عدم حكم من قبيل الحركة والسكون حتى يقال ان اثبات
احد الضدين لنفى الاخر او العكس من الاصول المثبتة فاذا كان مفاد الاصل عدم الحرمة بالغاء الشك فيها فلازمه
صحة الصلوة فيه لان الصحة من الاثار الشرعية لغير المحرم واما لو كانت الحلية ثابتة باصالة الاباحة او برفع ما لا
يعلمون فاجراء الاصل فى اللبس لا يلازم الصحة اذا كانت مشكوكة وبالجملة حكومة الاصل الجارى فى السبب على الاصل
الجارى فى المسبب تتوقف على ان يكون المسبب من الاثار الشرعية للسبب وان يكون مفاد الاصل فى طرف السبب
الغاء الشك الذى هو موضوع للاصل فى المسبب واما لو لم يكن كذلك فلا وجه للحكومة ومجرد ترتب الواقعى لا يثبت
اثره فى مقام الظاهر نعم لو كان الاصل الجارى فى السبب من قبيل قاعدة الطهارة لكان مفيدا لرفع الشك فى طهارة
الثوب المغسول بالماء المشكوك وان كانت من الاصول الغير التنزيلية والسر فيه ان المطهر للنجس ليس هو الطاهر
الواقعى بل هو الطاهر الفعلى وليس للطهارة التى هى موضوع لرفع النجاسة بها صنفان بخلاف الحلية والحرمة فان
لهما صنفين حلية واقعية ومقابلها الحرمة كذلك وحلية ظاهرية وحرمة كذلك والموضوع فيما يصح الصلوة فيه هو الحلال
الواقعى لا الحلال الفعلى كما ان ما يفسد فيه الصلوة هو الحرام الواقعى لا الفعلى وبينهما عموم من وجه فالارنب
اذا اضطر الى اكله حلال فعلا ولا يجوز الصلوة والغنم المغصوب حرام اكله مع جواز الصلوة فيه من غير جهة الغصب
وبالجملة جعل الشارع للحلال والحرام قسمين ويكشف عنه اثارهما فالاصل المثبت للحلية الظاهرية لا يفيد لجواز
الصلوة فيه لان جواز الصلوة لا يدور مدار حلية الاكل ورخصته فعلا فجواز الصلوة يدور مدار احراز كون
الملبوس مما هو حلال واقعا ومن هذا الصنف كالغنم والاصل المحرز له هو الاستصحاب دون اصالة الحل وهذا
بخلاف الطهارة فانها لم تجعل على قسمين وان كان الاصل قد يكون مؤداه الطهارة الواقعية كالاستصحاب واخرى
الطهارة الظاهرية كقاعدة الطهارة فالطهارة الفعلية رافعة للنجاسة وموضوع لما يغسل الثوب النجس به

الثانى هل الحرمة التشريعية كالحرمة الذاتية فى اقتضاء الفساد ام لا والبحث فيه يقع من جهات **الاولى**
فى موضوع التشريع وقد ذكرنا فى مسئلة حجية الظن ان موضوع احكام العقلية يختلف اى للحق التفصيل بين
موارد الاحكام العقلية فتارة يحكم العقل بقبح شئ مطلقا سواء علم به او ظن او شك واخرى يحكم فى المعلوم بحكم
واقع ويحكم فى المظنون بحكم طريقى ففى مثل التشريع يحكم بقبحه مطلقا اى يحكم بملاك واحد بقبح ما علم بانه ليس من
من الدين وما ظن وما شك لان جهة قبحه هو التصرف فى سلطان المولى والاستناد بما لم يعلم بانه مستند اليه
وفى مثل الضرر يحكم فى موارده بملاكين ففى معلوم الضرر يحكم بقبح ارتكابه حكما بتيا واقعيا وفى مظنونه ومشكوكه

حكما طريقيا احترازيا لئلا يقع في التهلكة نظير حكم الشارع في باب حرمة التصرف في مال معلوم انه مال الغير وحكمه في مال مظنون او مشكوك فان الاول حقيقي والثاني طريقي وهكذا لحكم العقل بقبح الظلم من قبيل حكمه بقبح ارتكاب الضرر ولا يبعد ان يكون حكمه بقبح الكذب من قبيل حكمه بقبح ارتكاب الضرر وان يكون ملحقا بالتشريع **الثانية** لا ينبغي التامل في ان حكم العقل بقبح التشريع ليس من قبيل حكمه بوجوب الطاعة وحرمة المعصية في عدم قابلية استكشاف الحكم الشرعي منه بقاعدة الملازمة وذلك لان كل حكم عقلي وقع في سلسلة مناطات الاحكام وملاكاتها قابل لان يستكشف منه حكم شرعي لان ملاك المولوية موجود فيه بخلاف ما وقع في سلسلة المعلولات الاحكام فان الطاعة لو لم تكن واجبة حتما ذاتا لا يمكن جعلها واجبا شرعا والا يلزم التسلسل كما لا يخفى **الثالثة** لا شبهة في امكان التشريع وتحقق موضوعه من العالم بعدم هذا الحكم الذي شرعه لان التشريع ليس الا البناء على امر كالبناء في باب الامارات والاصول وادل الدليل على امكانه ما نريه من الوسواس فانه قد يبني على صحة وضوئه وغسله كما في الماء الحار او البارد واخرى يبني على فسادهما كما في الماء المعتدل فلا يختص التشريع بالجاهل او العالم الذي يشرع لغيره الجاهل **الرابعة** هل التشريع من الاثام القلبية او من المحرمات العملية والحق هو التفصيل بين مواردها فتارة محرم عملي ويتبعه الاثم القلبي واخرى ولا يسري حرمته كذلك الى العمل فانه لو شرع في نفس متعلق التكاليف بان بنى على ان الواجب في الظهر هو خمس ركعات واتى بالخمس فنفس هذا الفعل وقع منه محرما او هو اثم ايضا في بنائه واما لو اتى الواجب بما هو وظيفة الوقت ولكن شرع في كيفية الامر بان بنى بالوجوب في المستحب وبالعكس فالفعل ليس بمحرم اذا عرفت ذلك ظهر انه لو كان التشريع راجعا الى العمل فيقع العمل باطلا بلا اشكال لان العمل اذا صار محرما فيخرج عن قابلية التقرب به مضافا بانه لم يات بالمامور به لان الظهر ليس الا اربع ركعات واتيانه خمس ركعات خارج عن المامور به مطلقا بل في هذه الصورة لا ثمرة عملية للنزاع في ان الحرمة التشريعية كالحرمة الذاتية في الفساد ام لا لان جهة الفساد امران الاول الحرمة والثاني عدم امتثال ما هو الواجب نعم تظهر ثمرة النزاع في صورة انكشاف الامر كما لو شرع في عمل كالنافلة المشتملة على اربع ركعات بسلام واحد مع الشك في شرعيتها كذلك او القطع بعدمها ثم بان انها مشروعة كصلوة الاعرابي فان في هذه الصورة جهة الفساد منحصرة في التشريع فيفيد النزاع وهكذا لو شرع في صلوة اداءً مع القطع بانها قضاء او الشك ثم بان انه في الواقع ايضا كان القضاء واجبا عليه وبالجملة لو لم يظهر الواقع وشرع المشرع في نفس العمل الخارجي فيقع عمله باطلا من جهتين واما لو كان التشريع راجعا الى القصد لا العمل فلا موجب لفساده لانه اتى بما هو وظيفته من الواجب غاية الامر قصد وبنى على انه مستحب فداعيه تحول الى امرين اتيان المامور به والتصدق على المستحب فوقع تشريعه في لوح النفس لا العمل اي في كيفية امره من دون رجوعه الى العمل

اصلا ومن هنا ظهر انه لو شرع فى الاداء والقضاء الراجع الى لون العمل من دون رجوعه الى العمل فلا موجب لفساده لانه قاصد باتيانه اصل العمل اتيان ما هو المامور به واقعا غاية الامر طبق ما هو المامور به الواقعى على انه ادائى او قضائى مع عدم كونه كذلك وهذا التطبيق لا يضر فى العمل نعم لو شرع فى العمل كان زاد صلوة ادائية اخرى مع عدم وجوبها عليه فى الواقع اصلا او وجوبها عليه قضاء فهذا ايضا موجب للفساد لانه يرجع بالاخرة الى عدم قصد امتثال ما هو المامور به والى التشريع فى اصل العمل لا فى المقصد ولذا لو شرع فى لون الامر ايضا على نحو رجع الى العمل كان بنى على ان نافلة الفجر واجبة اى الواجب اربع ركعات لا ركعتين او بنى على ان صلوة الصبح مستحبة واتى من جهة استحبابها الا من جهة انه وظيفة الوقت فهذا ايضا موجب للفساد فالمدار فى المقام على التشريع فى العمل ودو قوع العمل تشريعا فيه دون وقوع التشريع فى لون العمل كالاداء والقضاء او فى لون امره كالوجوب والاستحباب

فصل فى المفاهيم

والكلام فيها يقع فى طى مقدمة ومباحث **اما المقدمة** فالبحث فيها يقع عن جهات **الاولى** هل المنطوق والمفهوم من صفات الدلالة او الدال او المدلول **الثانية** هل المفهوم عبارة عن حكم لغير مذكور او حكم غير مذكور **الثالثة** هل بين المدلول الالتزامى والمفهوم فرق فى مقام الثبوت او الاثبات او هما متحدان **الرابعة** هل الحصر بين المفهوم والمنطوق عقلى او بينهما واسطة كدلالة الاقتضاء والايماء والاشارة **اما** النزاع عن الجهة الاولى **فمما** لا فائدة فيه مع وضوح كونهما من صفات المدلول وتيصف الدليل او الدلالة بهما تبعا كما ان النزاع عن الجهة الثانية ايضا لغو لان مرجع التعريفين الى شئ واحد فان الصحيح وان كان التعريف الثانى لان الحكم المستفاد من القضية المتخصصة بخصوصية يستفاد منها المفهوم غير مذكور لا موضوعه الا ان الموضوع الذى له الحكم المستفاد ايضا غير مذكور لان المفهوم بجميع توابعه من الموضوع والمحمول والنسبة ليس فى محل النطق فيصح ان يقال ان المفهوم حكم من احكام غير المذكور وحال من حالاته فالمهم فى المقام هو البحث عن الجهتين الاخيرتين **اما** الاولى منهما فتوضيحه يتوقف على تنبيه لما سبق فى بحث المعانى الحرفية وهو ان المفهوم يطلق تارة على ما يقابل المنطوق وبهذا الاعتبار جعل مورد اللنفى والاثبات واخرى على نفس ما ادركه العقل عن الخارجيات بعد تجريدها عن المادة والصورة وسائر المتخصصات فيقال مفهوم الانسان ما هو ومفهوم زيد ماذا ومفهوم الكلى والجزئى وهكذا وهذا الاطلاق لا يتوقف على الوضع لان الوضع متأخر عنه وهو من مبادى الوضع لان الواضع يتصور حقيقة الشئ ثم يضع اللفظ له فالمدرك من شئ

مع قطع النظر عن الوضع يسمّى مفهوما وبعد وضع اللفظ له يسمّى معنى وبلحاظ استعمال اللفظ فيه يسمّى مدلولا و
بلحاظ الارادة المتكلم هذا المعنى منه يسمّى مرادا فكل من هذه الخصوصيات يطلق عليه عنوان غير ما يطلق على خصوصية
اخرى وهذه الخصوصيات مراتب طولية للمدرك الواحد فعلى هذا ليس المفهوم والمعنى والمدلول والمراد
من الالفاظ المترادفة بل هي كالعناوين التي يطلق على الفرس كالجواد والخيل والفرس وهكذا بل بعض الادباء
ادّعى انه ليس في كلام العرب الفاظ مترادفة بل لا محالة بين كل لفظ ولفظ فرق في جهة من الجهات حتى في مثل اسماء
الاسد وكيف كان فاطلاق المفهوم على المدرك العقلاني والمعنى المبحوث عنه مما لا اشكال فيه ثم انه قد تقدم
في المعاني الحرفية ان الدلالة تنقسم الى مطابقة والتزام واما التضمن فليس من الدلالات اصلا بداهة انه ليس
بين المفاهيم والمعاني معنى مركب وضع اللفظ لهذا المعنى التركيبي حتى يدل اللفظ على جزء معناه بالتضمن و
لا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الموضوع له جزئيا كزيد او كليا كالانسان ولا بين ان يكون بسيطا في الخارج كالبياض
او مركبا وسواء كان التركيب حقيقيا كالسكنجبين او اعتباريا كالصلوة لان ما يوضع له اللفظ هو المتصور من
الموجودات والمدرك العقلاني منها والمدرك العقلاني امر بسيط لا تركيب فيه حتى في نحو مزّ الذي هو
بمعنى الحلو الحامض لان هذا المعنى ليس الا طعما خاصا في مقام التعبير عنه يعبر بمعنى تركيبي والتعبير بالتركيب
في مقام شرح للمعاني غير كون المعنى مركبا فانه يعبر عن البياض بمفرّق البصر مع ان معناه بسيط وبالجملة ففي الموضوع له
في جميع الالفاظ لا تركيب فيه اما الاعلام الشخصية فانها وضعت للاشخاص لا لاجزائها من الجوارح واما اسماء
الاجناس فانها موضوعة للمعنى الواحد المنتزع مما يقبل انطباقه على كثيرين لا للاشخاص ولا للجنس والفصل و
عرفت في مقام التحديد بالجنس والفصل فان مفهوم الانسان غير مفهوم الحيوان والناطق وانما هما شرح لهذا المفهوم
الذي طبيعي لافراده وهكذا مفهوم الجسم ليس مركبا من الصورة والمادة بل وضع لما اتحدت المادة مع الصورة
فيه وهو كل ما كان قابلا للابعاد الثلاثة ووضع السكنجبين بناء على حصول صورة ثالثة من مزج الخل والانجبين
لما يدفع الصفراء واما لو لم يحصل طبيعة ثالثة فالامر اوضح لان السكنجبين لفظان موضوعان لمعنيين كالتجبيل
المركب من السكر والخل وعلى اى حال اللفظ الموضوع لمعنى ينحل الى معنيين في مقام الشرح كالانسان
اذا استعمل في هذا المعنى المنحل فلا يدل على احد اجزائه اصلا الا اذا كان موضوعا للجزء بوضع آخر بحيث لو اريد هذا
الجزء منه لكان معناه مطابقيا ولو لم يكن موضوعا له فارادة هذا الجزء منه انما هو باستعمال مجازي وكيفما كان فما
وضع له اللفظ يكون مدلولا مطابقيا له سواء كان مفردا كزيد وانسان ونحوهما او جملة كقام زيد والانسان حيوان
ناطق وامثالها وعلى كل حال فتارة نفس المعنى المطابقي من دون ضم مقدمة خارجية مستتبع لمعنى آخر بحيث
يكون بين معنى المطابقي وذلك المعنى الآخر ترتب العلية والمعلولية في جميع المقامات بمعنى ان المتكلم اذا تصور

الجو

المعنى المطابقي وتعقله فيتصور ويتعقل المعنى الآخر من باب عدم تعقل التفكيك بين العلة والمعلول وكذا اذا استعمل
اللفظ في المعنى المطابقي يستعمله في المعنى الآخر على نحو كان استعماله فيه موجبا لاخطار كلا المعنيين في قلب السامع
واحضارهما في ذهنه واخرى استتباعه لذلك المعنى بانضمام مقدمة خارجية فلو كان من قبيل الثاني فيكون
المعنى الآخر خارجا عن المفهوم والمنطوق رأسا وليس واسطة بينهما اصلا بداهة ان كون الشيء واسطة بين شيئين
متفرع على ان يكون داخلا في المقسم وكان خارجا عن القسمين واما اذا كان خارجا عن المقسم ابتداءً فلا يعقل
ان يكون واسطة بين القسمين ومجرد دخالة اللفظ في اخطاره معنى اللفظ الى ذهن السامع بادنى دخالة ضعيفة
كدخالة معد في معلول لا يوجب استناد اخطاره الى اللفظ حتى يعد من المداليل اللفظية ضرورة ان الشيء
يستند الى الجزء الاخير من علته لا الى معده وجزء الاخير لهذا المعنى عبارة عن مقدمة عقلية فح ينبغي ان يعد
من المباحث العقلية غاية الامر من المداليل اللفظية باب الملازمات لا المستقلات العقلية ولو كان من قبيل الاول
فيكون المعنى الآخر من المداليل اللفظية وقد يسمى بدلالة الالتزام وقد يسمى بالمفهوم وتوضيح الاقسام جميعا ان المدلول
الذي وضع اللفظ بازائه التي يسمى بالمفهوم وبالمعنى اما ان يكون من المداليل الافرادية او التركيبية وعلى التقديرين
اما ان يكون مستلزما لمعنى آخر بذاته من غير توقف على شيء واما ان يكون مستلزما له بتوسط مقدمة اجنبية فالاقسام
المتصورة في المقام اربعة **الاول** استتباع المفهوم المطابقي الافرادي معنى آخر بلا ضم مقدمة خارجية
نظير استتباع العلة المعلول ويسمى هذا المعنى الآخر في مقام التعبير بالمدلول الالتزامي على اصطلاح النحاة والبيانيين
وباللازم البين بالمعنى الاخص على اصطلاح المنطقيين ولا شبهة في كون هذا المعنى من المداليل اللفظية اذ
اذ بعد وضع لفظ لمعنى يستتبع معنى آخر كاستتباع العلة المعلول يصير هذا اللفظ ببركة الوضع وجعله
المعنى اياه ويكون مرتبة من مراتب وجوده بل يكون هو نفس المعنى فبتلفظ اللفظ والقائه خارجا يلقى المعنى
خارجا ويخطر في ذهن السامع تكوينا لانه كما يلقى المعنى المطابقي خارجا بالتلفظ باللفظ فكذلك يلقى المدلول
الالتزامي قهرا والا يلزم التفكيك بين الملزوم ولازمه وبالجملة حيث ان اللفظ وجود تنزيلي للمعنى والمفروض
ان المعنى ملزوم لمعنى آخر فايجاد الوجود التنزيلي للشيء ايجاد للوازم هذا الشيء لان بين اللازم والملزوم لا واسطة
في البين الا فناء عند التعمق واما بالنظر الحقيقي فلا فصل اصلا **الثاني** استتباع المدلول المطابقي الافرادي
معنى آخر بضميمة مقدمة خارجية الذي يعبر عنه في مقام التسمية بدلالة الاشارة على اصطلاح الادباء وعلى
اصطلاح المنطقيين يعبر عنه باللازم البين بالمعنى الاعم كدلالة هيئة الامر على وجوب المقدمة حيث ان هذه
الهيئة لا تدل الا على ايجاب ما تعلقت به ولا تكون لها دلالة على حكم مقدمة الواجب لعدم كون نفس المعنى
مستلزما له اصلا وانما يثبت الوجوب لها بحكم العقل من جهة المقدمية وعلى هذا فدلالة الاشارة خارجة عن
المداليل اللفظية وداخلة في المداليل العقلية الملازمة **الثالث** استتباع المداليل التركيبية معنى آخر

من دون ضم مقدمة خارجية وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم فالفرق بين الدلالة الالتزامية والمفهوم مع كون كليهما من الدلالات اللفظية ومع كونهما من لوازم المعنى من دون ضميمة خارجية ان الاول من لوازم المفهوم الافرادي والثاني من لوازم المدلول التركيبي ثم لا فرق في عد هذا القسم من الدليل اللفظية بين ان يكون استفادة المفهوم ناشئة من خصوصية متحققة في المدلول المطابقي وبين ان لا يكون كذلك وكذا لا فرق في القسم الاول بين ان تكون الخصوصية بالوضع او بمقدمات الحكمة لان المدلول اذا كان مستتبعا للمعنى ومدلول آخر من دون توقف الى مقدمة خارجية فجميع انحائه داخل في الدليل اللفظية لانه بجميع انحائه من لوازم المعنى ويسمى الكل بالمفهوم على ان المدلول لو كان مستتبعا لمدلول آخر بلا خصوصية متحققة بسبب الوضع او مقدمات الحكمة يسمى المدلول الذي هو تابع بالمفهوم الموافق كحرمة الضرب المستفاد عقلا من حرمة التافيف ثم هذا لا يستقيم على ما ذكرنا من تعريف المفهوم فان المفهوم الموافق داخل في الدلائل العقلية الملازمية لا في اللفظية الا ان المفهوم الموافق المستفاد من اللفظ ولو كان سياقيا كما لو قلنا بان حرمة الضرب يستفاد من كون الكلام مسوقا لبيان اول درجة الايذاء وكيف كان اما لو كان مستتبعا من جهة الخصوصية فيسمى المدلول التابع بالمفهوم المخالف ثم لو كان المنشأ هو الوضع فهو مفهوم الشرط على قول ولو كان مقدمات الحكمة فهو مفهوم الوصف

الرابع استتباع المدلول التركيبي معنى آخر بمعونة مقدمة عقلية ويعبر عنه بدلالة الاشارة ولا فرق بين ان يكون المدلول التابع تابعا لجملة واحدة كاقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد او لجملتين كاستفادة اقل الحمل من الايتين والحق ان هذا القسم ايضا ليس من الدليل اللفظية ثم ان مما ذكرنا تبين الجهة الثانية وهي انه ليس بين المفهوم والمنطوق واسطة وما عداه واسطة ليس من الدلالات اللفظية ولو كان منهما كان من المنطوق لان القوم قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح وعرفوا غير الصريح بما دل عليه اللفظ بدلالة اقتضاء او ايماء او اشارة لان ما يدل عليه اللفظ اما ان يكون مقصودا للمتكلم في الخطاب ام لا **والثاني** هو المدلول عليه بدلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل **والاول** ان توقف صدق الكلام او صحته عليه فهو دلالة الاقتضاء فالصدق كحديث الرفع والصحة قد تكون عقلية كما في اسئل القرية او شرعية كما في اعتق عبدك عني وان اقترن بالحكم ما لو لم يكن علة له لاستبعد اقترانه به فهو دلالة الايماء وقد تسمى بالتنبيه كما لو قال السائل واقعت اهلي في نهار شهر رمضان فقال عم كفر فان اقترانه قوله عم كفر بقول السائل يقتضي ان يكون الوقاع علة لوجوب الكفارة ونحن قد اوضحنا ان هذه الدلالات خارجة عن الدليل اللفظية وعلى اي حال فلا يترتب على النزاع ثمرة عملية مهمة نعم لا بأس بالاشارة الى بعض الصغريات توضيحا لما سيأتي في المباحث الآتية فنقول اقتضاء الكلام المجاز في الكلمة او التقدير ليس الا لصون كلام الحكيم عن اللغوية مع ان حفظه عنها لا يقتضي

لهذه التحملات لانه لو كان مثل حديث الرفع واقعا في مقام الاخبار عن الرفع التكويني لكان تقدير المؤاخذة او غيرها لازما واما لو كان مسوقا للرفع التشريعي كما سيجيء توضيحه ان شاء الله في مبحث البرائة فلا وهكذا لا يتوقف صحة الكلام عقلا على تقدير او مجازية في نحو اسئل القرية لان استعمال في مدلولها المطابقي ثبوتا واثباتا يتصور على نحوين **الاول** ان يكون الغرض من استعمالها مقصورا في احضار مضمونها واخطار مدلولها الى ذهن المخاطب **والثاني** ان يكون الغرض منه هو ان ينتقل المخاطب من المعنى المستفاد من هذه الجملة الى معنى آخر ويعبر عن هذا النحو باصطلاح الادباء الى المعنى الكنائي كالاستعمال في زيد كثير الرماد بنحو وهذان القسمان يجريان في المعنى الافرادي ايضا كما يقال جائت العشيرة او ذهبت او اسئل العشيرة حيث ان في هذه الموارد تكون العشيرة مستعملة في مدلولها المطابقي لينتقل المخاطب منه الى الاهل من دون ان يكون في البين حذف او اضمار فعلى هذا اسئل القرية ايضا مثل اسئل العشيرة من دون فرق بينهما **واما** الايماء والتنبيه فالاولى ان يقال الجواب الواقع بعد السؤال تارة يكون بنحو الكبرى الكلية كما في قوله عم في اخبار الاستصحاب لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا بعد قول زرارة لم ذلك وهكذا في المقام فان قوله عم كنز كلام موجز يفيد معنى كل من واقع اهله في نهار رمضان فعليه الكفارة وتارة في مقام الجواب عن شخص هذا السؤال فلو كان بمنزلة الكبرى فيستفاد منه العموم والا فلا ويختلف الظهور باختلاف المقامات وعلى اي حال يستند الاستفادة الى القرائن الخارجية وليست من الدلائل اللفظية وكيف كان لا يترتب ثمرة عملية على النزاع فسواء عد هذه الاقسام من المنطوق الغير الصريح او من اللوازم الغير البين يتوقف استفادتها على خصوصيات خاصة المستفادة من القرائن العقلية او النقلية المكتنفة بالكلام ولا يمكن دعوى الوضع في كل معنى ومدلول لافادة هذه التوابع والخصوصيات فلنرجع الى المباحث

المبحث الاول في مفهوم الشرط وتوضيحه يتوقف على بيان امور **الاول** ان الشرط في اللغة مطلق الجعل لا خصوص الالزام والالتزام حتى يكون متمحضا في التكليف وعلى هذا استعمل في قوله ص شرط الله قبل شرطكم وقوله ع بعد ان شرطت عليهم الزهد والظاهر ان اطلاق الشرط في الاصول راجع الى هذا لان الواجب المشروط ليس الا عبارة عن جعل الوجوب عند الشرط وكذا في المنطق لان الحكم بثبوت نسبة على تقدير ثبوت نسبة اخرى عبارة عن الجعل والمواضعة كذلك نعم الفرق بين المعنى اللغوي والاصطلاحي هو الفرق بين لا بشرط وبشرط شيء **الثاني** ان ادوات الشرط سواء كانت حروفا او اسماء متضمنة للشرط كمهما ومتى وضعت لفرض المعدوم الذي يوجد في سلسلة الزمان في موطنه موجودا ثم على هذا الفرض يعلق امر عليه وبعبارة اخرى وضعت لايجاد الربط ويوجد هذا المعنى في موطن الاستعمال كسائر المعاني الحرفية **الثالث** ان المنطقيين قسموا القضية الى حملية وشرطية والفرق بينهما ليس الا

بالصراحة والضمنية لان الحملية تنحل الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول كما ان الشرطية
ترجع الى الحملية فقوله ان استطعت فحج مرجعه الى ان المستطيع يحج وبالعكس وهذا معنى قولهم الانسان حيوان
ناطق مرجعه الى ان كلما فرض شئ وكان انسانا فهو حيوان ناطق ثم الشرطية تنقسم الى متصلة ومنفصلة وكل
منهما الى لزومية واتفاقية ولكن المعنى الحقيقي للادات انما هو فيما لو كان بين المقدم والتالي ملازمة سواء كانت
النسبة ايجابية او سلبية وسواء كانت استفادة هذا المعنى بالوضع او الانصراف لان الاتفاقية في الحقيقة
خارجة عن دائرة الشرطية فيحتاج استعمال الشرط فيها الى عناية **الرابع** ان النزاع في حجية المفهوم راجع الى
الصغرى اى الى ان المعنى المطابقي هل يستتبع لمعنى آخر بحسب الوضع او الاطلاق او لا واما لو سلم استتباعه
له فلا شبهة في حجيته اذا عرفت ذلك فنقول كون القضية ذات مفهوم يتوقف على امور الاول ان تكون الجزاء
لزومية لا اتفاقية الثاني ان يكون الشرط علة للجزاء لا العكس ولا كونهما معلولي علة ثالثة الثالث كون العلة علة
منحصرة اذ مع انتفاء احدها لا ينتفي الجزاء بانتفاء الشرط اما الاول فواضح لانه لو لم تكن ثبوت نسبة على تقدير اخر
من جهة ارتباط وملازمة بينهما فعدم ثبوت الملازمة بين انتفاء نسبة على تقدير انتفاء نسبة اخرى اولى واما
الثاني فلانه لو لم يكن الشرط علة للجزاء فانتفاء الجزاء لا يستند الى انتفاء الشرط ولا يترتب عليه فان الشرط لو كان
معلولا له او ملازما معه لا يوجب ان يكون منشأ انتفاء الجزاء انتفاء المعلول او الملازم معه فان عدم الشئ
يستند الى عدم علته لا الى انتفاء معلوله او ملازمه واما الثالث فلانه لو لم تكن العلة منحصرة بل كان الجزاء مترتبا
على امرين فمعلوم ان بانتفاء احدهما لا ينتفي الجزاء وهذا معنى كلام مهم قدره وقد ينوب مقام العلة علة اخرى ثم انه لا فرق
في النتيجة بين ثبوت هذه الامور الثلاثة بالوضع او بمقدمات الحكمة بل لو لم تكن مقدمات الحكمة كافية لاثبات
معنى ومفهوم لما امكن استفادة العموم من لفظة كل وامثاله فان عمومه باطلاق مدخوله والاطلاق يثبت
بمقدمات الحكمة ولا يبعد دعوى ثبوت الوضع لادات التعليق لانشاء الترتب بين المتلازمين في الوجود
من جهة العلية لا الاتفاقيين لان الحكمة تقتضي الوضع لما هو الاغلب فان ثبوت شئ اتفاقا على تقدير ثبوت
شئ آخر نادر جدا بل المتبادر من لفظة ان واخواتها كونها منظرة لما هو غير موجود الآن وعائدة لاحضار وجوده في وعاء خاص ماضيا كان او حالا وترتب حكم وشئ على مفروض الوجود ومقدره ليكون
هذا المفروض بمنزلة العلة لهذا الحكم فعلى هذا يكون ثبوت علية الشرط للجزاء ايضا بالوضع لان الحكمة تقتضي
تبعية الوضع لمقام الثبوت في ان المقدم هو المقدم والتالي هو المتأخر فالشرط علة للجزاء وذلك مطرد
في جميع الاحكام الشرعية كما على الحق من انها قضايا حقيقية ثم ان اثبات العلية للشرط لا ينافي ما هو الحق في ان
المجعول هو الحكم عند تحقق موضوعه لا السببية والعلية لان الموضوعات والاحكام الشرعية بمنزلة العلل

بمنزلة المعلول

والمعلول التكوينية فان الحكم لا يتخلف عن تحقق موضوعه فكان الموضوع علة له فيجرى النزاع في المفهوم على القول بجعل السببية
على غيره وهو المختار هذا حال الامرين الاولين وظهر ان الحق ثبوت الوضع لادوات التعليق على نحو التلازم ثم
على نحو علية الشرط للجزاء وكون الشرطية لزومية لا اتفاقية اظهر من ان يخفى ولو لم تكن بالوضع لما امكن اثباتها بالاطلاق
فان المقدمات لا تنتج الازيد لانه والاتفاقية متساويان في الاستفادة واما الامر الثالث فاستفادته بالوضع في غاية
الاشكال لانه لا يمكن دعوى الوضع للعلية للشرط كما هو كذلك في عالم الثبوت ودعوى استعمال القضية لمطلق التلازم
كما في قولهم لو كان مضيئا لكانت الشمس طالعة او لو كان العالم مضيئا لكان النهار موجودا البرهان الآن فان من
المعلول يستكشف وجود العلة كما في استكشاف النار من الدخان ولكن لا يمكن دعوى العلية المنحصرة وضعا نعم قد
يقال اطلاق الشرط يقتضى الانحصار لا بمعنى اطلاق كلمة ان فان معانى الحروف لا اطلاق لها ولا تقييد كما ظهر
في محله بل بمعنى اطلاق الجملة الشرطية فان ترتب الحكم على الشرط اى التالى على المقدم من دون استناده الى شىء آخر
يكشف عن عدم سبق علة اخرى ولا اشتراك غير المقدم معه والا لوجب ان يقال ان جاءك وسلم عليك فاكرم زيدا او
يقال ان جاءك واكرمك فاكرمه فكون المتكلم في مقام البيان يكشف عن ان علة اكرام زيد منحصرة في مجيئه ولكنه
يمكن المناقشة فيه بان مفاد الجملة الشرطية ليس الا وجوب ايجاد الجزاء في ظرف تحقق الشرط واما كون الشرط وحده
علة له او مع غيره او العلة ما هو السابق عليه وهو مؤكد للجزاء فلا يستفاد من الجملة الشرطية اصلا وبالجملة لو ثبت
ظهور القضية الشرطية وضعا او اطلاقا لترتب الجزاء على الشرط وجودا وعدما فكون الشرط معلولا لا علة للجزاء او كونهما
متلازمين في الوجود لا يضر الظهور لانه على فرض الظهور كان الشرط معلولا او ملازما ينتفى بانتفائه الجزاء واما
لو كان معلولا فواضح لان مع عدمه لا يمكن وجود العلة ولو كان المعلول اعم نعم لا يستند انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط
ولكن الاستناد ليس يدعى القائل بالمفهوم واما لو كان ملازما فمع الظهور يدعى التلازم وجودا وعدما فكان قول المنطقيين
ان رفع المقدم لا ينتج رفع التالى لا يصادم الظهور اللفظى لان كلامهم ناظر الى مقام البرهان والبرهان العقلى يصادم
الاحتمال وهو كون اللازم لازما اعم لا ينتفى بانتفاء احد ملزوماته ولو لم يثبت الظهور فاثبات العلية في مقام
الثبوت وكذا الانحصار لا يفيد للمفهوم لان اغلب القضايا المتعارفة واردة في مقام الاثبات والبرهان وغير
ناظرة الى مقام الثبوت المقتضى لتقديم ما هو المقدم طبعا وتاخر ما هو المؤخر فالاولى ان يكون النزاع ناظرا
الى ظهور القضية في التقييد وعدمه اى مفهوم الوصف والشرط والغاية كمفهوم اللقب اى ليس في القضية
خصوصية مفيدة لتقييد الحكم بقيد بل ليس فيه الا الحكم على موضوع من دون تعرض لنفيه عما عداه او ليس
كمفهوم اللقب بل ظاهر في التقييد والاناطة فينتفى المقيد بانتفاء قيده بعد اثبات الانحصار بالاطلاق و
بعبارة اخرى هل ظاهر التعليق في القضية الشرطية لبيان فرض وجود الموضوع او لتقييد الحكم والظاهر في القضايا
المتعارفة كونه لتقييد الحكم وتنقيحه يتوقف على تمهيد مقدمة وهى انه لا شبهة في ان العقل يعتبر في متعلق الخطاب

قدرة المكلف بحيث يحكم بصحة توجه الخطاب الى العاجز فمع اعتباره في حسن الخطاب قدرة المكلف فلو اعتبرها ثانيا
ايضا في التكليف يستكشف منه ان للقدرة دخلا في ملاك الحكم و مناطه لان اعتباره للقدرة زائدا على ما حكم
به العقل لابد ان يكون لخصوصية زائدة وهي ليست الا دخلها في الملاك وكون المدار فيها هي القدرة المتعارفة
لا القدرة التي اعتبرها العقل من كفاية صرف التمكن خارجا الا ان يصرح الشارع باعتبار القدرة العقلية اذ هم فت
دلك فنقول التعليق في المقام لو كان لبيان ما لا يمكن تحقق الجزاء الا بتحقق الشرط عقلا فهذا ليس لخصوصية
في الشرط وليس الا فرض وجود الموضوع فيصير كمفهوم اللقب كما لو قيل ان وجد زيد فاكرمه وان رزقت ولدا
فاختنه وان جاء الامير فخذ ركابه وان تحقق بناء فصدقه واما لو كان لبيان ما يمكن تحقق الجزاء معه وبدونه
فذكره وترتب الجزاء عليه مع امكان ترتبه بدون وجود هذا الشرط ليس الا لدخله في تحقق الجزاء كما لو قال اذا جاء
زيد فاكرمه لانه لو لم يكن للمجيء دخل في ثبوت الاكرام ووجوبه لكان تعليقه عليه لغوا وبالجملة فرق بين ان يقال
ان اردت التحصن فلا تكرهوهن على البغاء او ان فعلت كذا فلا تكرهوهن هذا في بيان ثبوت الدخل و
التقييد واما بيان الانحصار فبالاطلاق بالتقريب الذي ثبت التعيين العيني النفسي لانه لو كان الجامع
بين الشرط وغيره هو القيد لوجب العطف باو وكان هذا وغيره لوجب العطف بالواو فقوله ان جاءك
فاكرمه وعدم عطف شيء على المجيء باو او الواو يكشف مع كونه في مقام البيان ان خصوص المجيء هو القيد فيحصل
مما ذكر ان القضية الشرطية لو كانت موقوفة لفرض وجود الموضوع فلا مفهوم لها ولو لم تكن كذلك فلها المفهوم والضابط
لتشخيص الامرين انه لو كان الجزاء مترتبا ومعلقا على ما لا يمكن تحققه عقلا الا به فهذه القضية موقوفة لبيان
فرض وجود الموضوع وهذه الشرطية الصريحة تصير كالشرطية التي تتضمنها كل قضية حقيقية فان مآل كل انسان
حيوان ناطق الى كل ما فرض في العالم شيء وكان انسانا كان حيوانا ناطقا وهذا ليس الا كمفهوم اللقب لانه
لا يدل الا على الثبوت عند الثبوت اي حكم على موضوع وهذه الشرطية لا يعقل ان يكون الشرط فيها قيد الجزاء
لان الجزاء لا اطلاق له بالنسبة الى اصل وجود الموضوع وعدمه لانه لا يعقل تحققه بلا وجود موضوع فاذا
لا يتصور فيه الاطلاق فيمتنع ان يقيد بالشرط لعين ما امتنع به الاطلاق واطلاقه من جهة اخرى لا ربط له
الى جهة اصل وجود موضوعه ولو كان الجزاء معلقا على ما يمكن تحققه معه وبدونه فهذا لا يعقل فيه الا
التقييد لانه مع امكان تحقق الاكرام بدون المجيء وقابليته لتعلق ... على الاطلاق فتعليقه على المجيء ليس الا
لمدخلية المجيء في ملاكه وقيد يته لثبوته نعم اصل التقييد لا يفيد الانتفاء عند الانتفاء ولامكان بدلية
قيد آخر ونيابة شرط آخر مقامه فيتوقف المفهوم على اثبات الانحصار وهو يتم بالاطلاق فوصول النوبة

الى الاطلاق ومقدمات الحكمة انما هو بعد الفراغ عن اثبات القيدية للشرط وظهر ان المقدمات تامة للاشكال منها فانتقل
ان القضايا المتعارفة المتداولة فى الشريعة المطهرة لها مفهوم البتة فينبغى التنبيه على امور **الاول** انه لا وقع للاشكال
فى المفهوم بان انتفاء شخص هذا الجزاء المعلق على الشرط بانتفاء شرطه عقلى وليس من جهة الملازمة البينة بالمعنى الاخص
المستفاد من خصوصية وامعة فى الجملة الشرطية حتى يكون انتفائه بانتفاء شرطه بالمفهوم ولا للجواب عنه بان المعلق ليس
شخص هذا الحكم بل الوجوب الذى هو مفاد الصيغة التى وضعت لمفهوم عام وذلك لان غرض المستشكل من انتفائه عقلا
انكان انتفاء شخص هذا الجزاء بانتفاء موضوعه لتقابيمه انعدامه خارجا لان كل كلام يصدر عن المتكلم يوجد كل جزء
منه فينعدم ثم يوجد بعده جزء آخر فهذا لا يرتبط بثبوت الدلالة الالتزامية وعدم ثبوتها وانكان غرضه ان هذا الانشاء
المعلق ينتفى بانتفاء المعلق عليه فالانشاء غير قابل للتعليق وانكان غرضه ان المنشاء المعلق ينتفى بانتفاء المعلق عليه
فيما يمكن تحققه بدون المعلق عليه ونقول ان انتفائه بانتفاء شرطه ليس عقليا نعم لا يبعد ان يكون غرضه من الاشكال
تنظيره بمفهوم اللقب وان الجزاء الخاص الحاصل بخصوصيته من الاستعمال كالوقف الحاصل بشخص خاص انتفائه بانتفاء
الشرط عقلى كانتفاء الوقف لغير هذا الشخص الموقوف عليه ولكن القياس مع الفارق لان المقيس عليه ليس الاحكام
على موضوع لمجرد الثبوت عند الثبوت دون الانتفاء عند الانتفاء هذا حال الاشكال واما الجواب فبعد ما عرفت
فى المعانى الحرفية ان الهيئة غير قابلة للتعليق لانها غير ملحوظة بالاستقلال وما يمكن فيه التعليق لابد ان يكون معنى اسميا
ملحوظا على الاستقلال وبعد ما ظهر فى باب الواجب المشروط ان كون الواجب مشروطا ليس معناه ان الشرط قيد
للهيئة لا المادة بل معناه ان الواجب قيد بالشرط فى رتبة الحكم فى قبال ما اذا قيد الواجب اولا ثم تعلق الحكم بالمقيد
الذى تسميه واجبا مطلقا ظهر ان النسبة غير قابلة للتعليق لان مفاد الهيئة ليس الا افادة الربط بين الشيئين لغير
المرتبط احدهما بالاخر وهذا الربط فى رتبة الايجاد يتحقق والامر الايجادى لا يعقل التعليق فيه فالمقيد فى باب
القضية الشرطية هو جملة الجزاء اى المتحصل من مجموع المنسوب والمنسوب اليه وهو وجوب الاكرام مثلا وتعبير
بعض من ان الشرطية وضعت لتعليق نسبة على تقدير نسبة اخرى لا يخلو عن المسامحة لان الغرض تعليق جملة
على جملة اخرى وهذا المتحصل الذى هو مفاد الجملة الجزائية انتفائه بانتفاء شرطه ليس الا من باب استفادة
القيدية من الشرط والانحصار من الاطلاق واين هذا من انتفاء الحكم منه انتفاء موضوعه عقلا فتم فانه لما
حق التامل بقضيته **الثانى** اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فكيف التوفيق بحسب الصناعة اللفظية مع ظهور
فى المفهوم فنقول قيل فى التوفيق بينهما وجوه خمسة **الاول** عدم ثبوت المفهوم لواحد من القضايا ونتيجته
ان الحكم يثبت عند ثبوت احد الشروط ولا ينتفى بانتفائها ولو انتفى المجموع فاذا ورد فى كلامهم م اذا خفى الاذان
فقصر واذا خفى الجدران فقصر فمن تعدد الشرط يستكشف ان المتكلم لم يكن فى مقام بيان انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط
بل اثبات ثبوت القصر عند احد هذين الشرطين فيمكن ثبوته على فرض ثبوت شرط آخر **الثانى** تقييد اطلاق كل

شرط بالآخر فنتيجة نتيجة العطف بالواو فيجب القصر عند اجتماع الشرطين ولا يجب بانتفاء احدهما **الثالث** تقييد مفهوم كل واحد منهما بمنطوق الآخر فنتيجة نتيجة العطف باو لان اطلاق مفهوم اذا خفى الاذان فقصر معناه انه لو لم يخف الاذان لا تقصر خفى الجدران ام لا وغيره واطلاق مفهوم اذا خفى الجدران فقصر معناه انه لو لم يخف الجدران لا تقصر خفى الاذان وغيره ام لا فبعد تقييد مفهوم كل بمنطوق الآخر معناه ان كل واحد اذا انتفى لا يكفى لانتفاء القصر بل يتوقف على انتفاء الآخر ايضا فبثبوت كل واحد يثبت القصر ولكن لا ينتفى الا بانتفاء المجموع والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول ان فى الاول انتفاء المجموع ايضا لا يوجب انتفاء الجزاء بخلاف هذا الوجه الذى نقول بثبوت المفهوم غاية الامر تقييد اطلاقه فان الشرط يصير احدهما لا بعينه **الرابع** جعل الشرط هو الجامع بينهما لا كل واحد بعنوان نفسه وبحيال شخصه وهذا من حيث النتيجة كالوجه الثالث **الخامس** كون الشرط احدهما والآخر لاغيا لغوا ولا يخفى ان الوجه الخامس لا يستقيم الا فى بعض الموارد كانبات اللحم وشد العظم مع خمسة عشر رضعة وارتضاع يوم وليلة فان المرتكز فى اذهان نوع المكلفين ان المناط فى نشر الحرمة شد العظم وانبات اللحم فاذا ورد منهم مثلا بانه اذا اشتد عظمه وانبت لحمه او ارتضع خمس عشرة رضاعا او يوم وليلة يفهمون ان الاول اصل والاخيرين علامة له وكاشفان عنه وهذا بخلاف المقام فان اثبات الاصلية والفرعية فى غاية الصعوبة **واما** الوجه الرابع فصحته موقوفة على وجود جامع قريب عرفى بين الامرين او الامور حتى يكون كل واحد من الشروط من قبيل الافراد التخييرية العقلية وبعبارة اخرى بعد ثبوت الجامع بينهما عرفا يتعين كون كل واحد محصلا للجامع **واما** الوجه الاول وهو رفع اليد عن المفهوم فانما يصح فيما لو تعدد القيد بحيث صار كون المتكلم فى مقام البيان مع كثرة هذه المقيدات مستهجنا فبتعدد المقيدات نستكشف ان المتكلم لم يكن فى مقام البيان بل فى مقام بيان اصل التشريع واما الظفر بوجود ثلاثة او اربعة او الى عشرة فلا يكشف عن عدم كونه فى مقام البيان والاطلاق وبعبارة اخرى يجرى مقدمات الحكمة ولو مع الظفر بهذا القدر من القيد فعلى هذا يجب الاخذ بالمفهوم فى الجملة ويجى زيادة توضيح لهذا البحث ان شاء الله فى بحث المطلق والمقيد وبالجملة البحث فى هذا العنوان انما هو مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد والقرائن الخارجية فالبحث الاصولى راجع الى ظهور الشرطيتين لو خلى وانفسهما وان كان **الفقهى** فيها يختلف الفقهى الاحكام والموضوعات ولذا يمكن استفادة السببية للجامع بين خفاء الجدران والاذان وهو البعد عن البلد المحدود شرعا بهذين الحدين كما ان شد العظم وانبات اللحم ذو مراتب مشككة حددهما الشارع بخمسة عشر رضعة ونفس الشرطيتين لو خلى وطبعهما لا تخلوا عن احد الاحتمالين اما تقييد اطلاق كل منهما باطلاق الآخر او تقييد مفهوم احدهما بمنطوق الآخر الراجع الى تقييد المنطوقين لان المفهوم فى حد نفسه غير قابل للتقييد مع عدم تصرف فى المنطوق فانه تابع ومستفاد من خصوصية فى الجملة التركيبية فيرجع الامر بالآخرة الى تقييد احد الاطلاقين اما الاطلاق الذى هو مقابل للعطف بالواو واما الاطلاق الذى هو مقابل للعطف باو ولكن لا يخفى ان الاطلاق الذى هو فى مقابل

العطف بالواو اقوى من الذى فى مقابل العطف باو ففى مورد دوران احد التقييدين يكون التقييد باو اظهر وذلك لان القضية ظاهرة بل كالنص بان الجزاء مستند الى الشرط ومترتب عليه وليس غيره دخيلا فى الترتب اى ظاهر فى ان كل واحد ليس جزء العلة وليس الكلام بهذه المرتبة من الظهور فى انحصار الترتب بكل واحد وبعبارة اخرى وان قلنا بان استفادة السببية المستقلة وكذا الانحصار كليهما بالاطلاق الا ان تقييد اطلاق السببية المستقلة وصرفه عما هو عليه وارجاعه الى انه جزء السبب يحتاج الى مؤنة زائدة وقرينة خارجية غير ورود دليل الشرط الاخر بخلاف تقييد الانحصار فان نفس تعدد الشرط يكفى لبيان العطف باو وانه ليس السبب منحصرا وبعبارة واضحة بناء على اخذ الاطلاق المقابل للعطف بالواو لم يتصرف فى اصل السبب الذى هو مفاد كل قضية شرطية بخلاف العكس فانه رفع اليد عن ظهور السببية التامة ولا شبهة ان الانحصار انما هو فى طول الاستناد لا فى عرضه لان بعد ظهور الشرطية فى استناد الجزاء الى الشرط المذكور فيها لا اليه والى غيره بالاشتراك يصح ان يقال فى ظهورها بانحصار السبب بهذا الشرط لا انه او غيره سبب فالتصرف فيما هو فى طول الاطلاق ومتاخر عن غيره رتبة اولى من التصرف فيما هو المقدم رتبة الثالث هل يتعدد الجزاء بتعدد الشرط او تكرره مطلقا او لا يتعدد مطلقا او تفصيل بين تعدد الشروط المختلفة فالاول والشروط المتحدة فى الجنس فالثانى ولا يخفى ان هذا التعبير لعنوان المبحوث اولى واتقن من التعبير بما فى التقرير والكفاية من قولهما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فلا اشكال بناء على الوجه الثالث اه لان الكلام فى بحث التداخل وعدمه انما هو بعد الفراغ عن تاثير الشرط ومدخليته لثبوت الجزاء فلا يبتنى التنبيه الثالث على الوجوه المذكورة فى الثانى وبعبارة اخرى التنبيه الثانى لبيان علاج التعارض وماذا ينبغى ان يبتنى عليه الصناعة اللفظية والثالث لبيان ما ينبغى عليه ان يحكم العقل بعد كون كل شرط مما يستند عليه الجزاء ويترتب عليه لولا الاخر ولذا لا يختص عنوان البحث بتعدد الشرط بل الشرط الواحد لو تكرر يجرى هذا النزاع فيه ايضا واما العنوان السابق ففى مورد تكرر الشرط الواحد لا تعارض فى البين اصلا كما لا يخفى ثم كون الاقوال فى المسئلة الفقهية فى باب الافطار فى شهر رمضان اربعا لا يقتضى جريانها فى المسئلة الاصولية ايضا فان التفصيل بين تخلل الجزاء وعدمه لا يمكن القول به فى المسئلة الاصولية مطلقا وفى جميع المقامات لان لازم التفصيل ان يكون القول بالتداخل مطلقا مقابلا لهذا ايضا مع انه لم يقل احد بانه لو توضأ بعد البول ثم نام ثانيا لم يجب عليه الوضوء وان قيل به فى الكفارة وتحقيق الحق فى المقام يتوقف على تمهيد مقدمات **الاولى** ان النزاع فى باب التداخل لا ينحصر فى تداخل الاسباب بل وقع النزاع فى المسببات ايضا وهنا مقامان الاول ان تعدد الشرط هل يقتضى تاثير كل واحد غير تاثير الاخر بعد تاثير كل على وجه الاستقلال لو لم يجتمع معه الاخر او يتداخل ويؤثر المجموع اثرا واحدا والثانى بعد الفراغ عن تاثير كل مستقلا هل يتداخل المسبب ام لا اى فى مقام الامتثال يكفى امتثال المجموع بامتثال واحد كما فى الغسل المجتمع له الاسباب المختلفة او لا يكفى **الثانية** ان الاصل المعول عليه فى المقام هل البرائة او الاشتغال ولا يخفى تشتت الاراء واختلاف المذاهب فيه فقد يتمسك باستصحاب البرائة او اصل البرائة او اصل البرائة واخرى باستصحاب الاشتغال او قاعدة الاشتغال ولكن يمكن ارجاع النزاع لفظيا فانه لو كان

هذا مع النزاع فى المقام حتى ولو لم نقل بالمفهوم لان مقتضى اطلاق الشرط لتمام المؤثر اقتضاء عليه موجب لهذا النزاع ح

الشك في مقام الثبوت وانه هل يؤثر كل سبب اثرا على حدة غير ما يؤثره الآخر اولا فالاصل هو البراءة ولو كان الشك في مقام
السقوط بمعنى بعد الفراغ عن تأثير كل اثرا مستقلا فهل يكتفي في مقام الامتثال بان مسبب واحد ام لا فالاصل هو الاشتغال
الثالثة يظهر من فخر المحققين ابتناء التداخل وعدمه على كون الاسباب الشرعية معرفات او مؤثرات وفيه
ما لا يخفى لان المراد من الاسباب الشرعية اما هو علل التشريع فوقع النزاع في ان العلل ومناطات الجعل هل بمنزلة
المعرف اي لا اطراد ولا انعكاس لها او بمنزلة العلل التكوينية مطردة ومنعكسة فلا ربط للنزاع فيها بالنزاع في المقام
كما لا يخفى لان الشروط التي هي بمنزلة الموضوعات للاحكام ليست مناطات الاحكام ومصالحها حتى يقال انها حكمة
غير مطردة ولا منعكسة او علة تامة جامعة مانعة واما المراد منها هو موضوعات الاحكام فلا يمكن ان يقع النزاع فيها حتى
يبتنى النزاع في مسئلتنا هذه على النزاع فيها لان موضوعات الاحكام وان لم تكن كالعلل التكوينية الا انها بمنزلتها في ترتب
الحكم عليها بمجرد تحققها فلا يمكن ان يتحقق الموضوع ولا يترتب عليه الحكم لان انشاء حكم على تقدير وجود الموضوع يلازم
تحقق الحكم بتحقق الموضوع من دون تخلل العدم كما انه لا يمكن تحققه بدون تحققه نعم لو قلنا بجعل السببية فيمكن تصوير
النزاع بان يقال هل جعل السبب معرفا او علة ولكن القول بجعل السببية غير معلوم القائل بمعناه المتبادر منه وهو انشاء
السببية وحصولها لما هو الفاقد لها بمجرد الانشاء مع ان القائل بجعل السببية يقول بقابلية العلية للجعل اي المجعول
هو العلية فلا معنى بعد كونها علة ان تكون معرفا **الرابعة** ان محل النزاع في تداخل الاسباب انما هو لو كان المسبب
قابلا للتعدد والتأكد او التقييد بحيث دون حيث وجهة اضافة غير الاخرى واما لو لم يكن كذلك فلا مجال للنزاع
فيه اصلا وبعبارة اخرى محل البحث هو ما لو كان المترتب على اسباب متعددة حقيقة واحدة ذات افراد متعددة
كالماهية او في حكم ذات افراد متعددة كالقابل للتأكد او الاختلاف بالاضافة فالبحث يقع في مثل الاغسال او الوضوء
القابلة للتعدد ويقع في مثل الاحكام كالوجوب او الاستحباب القابل للتأكد وفي مثل القتل او الخيار القابل للتفاوت
من حيث الانتساب والاضافة الى اسبابها فان القتل اذا تعدد سببه فهو بنفسه وان لم يمكن تعدده وتأكده ولكن
يمكن اختلاف اضافته بالنسبة الى اسبابه ولذا لو انعدم احد اسبابه كالعفو عن احد المقتولين او اخذ الدية
يبقى السبب الآخر مؤثرا وحده وهكذا الخيار ولا يقع البحث لو لم يكن المسبب قابلا للتعدد ولا من حيث الوجوب
ولا من غيره كالقتل المسبب عن الارتداد وقتل نفس محترمة على وجه عنوان المحارب فلا يمكن النزاع في تداخل الاسباب
وعدمه بل لابد من التداخل كما انه لو لم يكن المسبب قابلا للتعدد ولكن كان قابلا للتأكد او الاختلاف من حيث
الاضافة فلا يمكن النزاع في تداخل المسبب وعدم تداخله بل لابد من التداخل لان في هذه الصورة وان امكن القول بعدم
تداخل الاسباب لامكان تأثير كل منها ما اثره الآخر الا ان المسبب حيث انه غير قابل للتعدد فلابد ان تتداخل وبالجملة تمام
كلا النزاع عين موقوف على امكان تعدد المسبب واما لو لم يكن التعدد فلو لم يكن التأكد ونحوه ايضا فتداخل الاسباب ولو

امكن

ولو امكن فيتداخل المسبب ثم ان النزاع في المقام لا يبتنى على اصالة التاكيد او التاسيس في مثل قوله صم يوما صم يوما في
يمكن ان يقال بان ظهور الامر في تعلقه بصرف الوجود من الطبيعة الذي لازمه التاكيد لعدم قابلية صرف الوجود للتعدد
حاكم على ظهور السياق وهو كون المتكلم في كل كلام صادر منه بصدد بيان حكم غير ما حكم به في كلامه الاخر الذي لازمه التاسيس
ولكن الكلام في اصالة التداخل وعدمه ليس من جهة معارضة ظهور اللفظي مع ظهور السياقي بل للتعارض بين ظهورين ظهور
كل قضية شرطية في ان كل شرط هو تمام الموضوع للحكم ونتيجته عدم التداخل وظهور تعلق الطلب بصرف الوجود الذي لا يقتضي
الا طرد العدم وانتقاضه باتيان الطبيعة في الخارج واتيان الطبيعة الواحدة غير قابلة للتعدد فنتيجته التداخل اذا
عرفت ذلك فنقول الكلام يقع في مقامين الاول في تداخل الاسباب وعدمه والثاني في المسبب اما المقام الاول
فالحق عدم التداخل وقبل بيان ما هو عليه العلامة قده في المختلف نقول توضيحا لبيانه انه لا شبهة او لا ان تعلق
الطلب بصرف الوجود من الطبيعة وامكان مدلولا لفظيا الا ان عدم قابلية صرف الوجود للتكرر ليس مدلولا لفظيا
يعارض ظاهر القضية الشرطية في تاثير كل شرط بجزاء غير ما اثره الاخر بل من باب حكم العقل بان المطلوب الواحد اذا
امتثل لا يمكن امتثاله ثانيا واما ان المطلوب واحد او متعدد فلا يحكم به العقل ولا يدل عليه اللفظ ولذا اختلف في
دلالة الامر على المرة والتكرار وبعبارة اخرى وضعت صيغة الامر لطلب ايجاد الطبيعة والعقل يحكم بان ايجاد الطبيعة
يحصل باتيانها مرة كافيا لامتثال مطلوب اى لو دل الدليل على ان المطلوب متعدد لا يعارضه حكم العقل على ان
امتثال الطبيعة يحصل باتيانها لان كل مطلوب يحصل امتثاله باتيانه مرة عقلا اما ان المطلوب متعدد او لا فلا يحكم
به العقل فاذا دل ظاهر الشرطيتين على تعدد المطلوب لا يعارضه شئ اصلا ومما ذكرنا اتضح ما في تقديم ظهور القضيتين
من جهة كونه بيانا لاطلاق الجزاء لانه على ما ذكرنا ظهور الجزاء في الاكتفاء بالمرة ليس من باب الاطلاق اصلا نعم لو شك
في الطلب الواحد كقوله صل او الجزاء المترتب على شرط واحد كقوله اذا سهوت فاسجد سجدتي السهو انه يكفي المرة ام يجب تعدد
الصلوة والسجدات فاطلاق الامر يقتضي حصول الامتثال بالمرة واين هذا مما اذا تعدد الامر او الشرط فلانه لا يمكن ان
يكون اطلاق متكفلا لوحدة الطلبين وتاثير الشرطين اثرا واحدا فتم في المقام لئلا يختلط بين المقامين ثم ان عدم
ظهور القضيتين في الاتحاد لا ينافي ما تقدم من حكومة ظهور الامر في تعلقه بصرف الوجود في نحو صم يوما صم يوما على ظهور
السياق للفرق بين البابين فان الامر في مقام الجزاء حيث انه فرع على الشرط فيقتضي تعدد الشرط تعدد الجزاء
وهذا بخلاف الامر الابتدائي المكرر فانه ليس ظاهرا في التعدد الا من جهة ظهور السياق المحكوم لظهور تعلق الامر
بصرف الوجود وثانيا على فرض ظهور الجزاء في القضيتين في الاتحاد اى هذه الحقيقة التي جعلت جزاء في مثل اذا بلت
فتوضأ بعينها هي التي جعلت جزاء في قوله اذا نمت فتوضأ والحقيقة الواحدة لا تقبل التكرار فيكون الجزاء الممكن
التعدد كالجزاء الذي لا يمكن فيه التعدد مع لزوم التداخل في الاسباب ولكنه نقول ان جملة الشرطية في كونها اظهر
اظهر من اتحاد الجزاء في القضيتين وذلك لانه لا شبهة ان القضية الشرطية كالقضية الحقيقية فكما ان قوله المستطيع
يحج عام لمن استطاع في اى وقت فكذلك قوله ان استطعت فحج لان كل قضية حقيقية راجعة الى الشرطية وبالعكس

(٣) فلا موجب لاتيانها ثانيا وهذا لا ينافي ان يكون المطلوب ايجادها متعددا بحيث يكون امتثاله كل مرة

الامر انهما متعاكسان فالشرطية يتضمن عنوان الموضوع لان نتيجة ان استطعت هو المستطيع وصريح في الاشتراط و
الحقيقية يتضمن الشرط وصريح في عنوان الموضوع ولازم الانحلالية ان يترتب على كل شرط جزاء غير ما يترتب على الآخر
حتى في مورد تعدد الشرط من جنس واحد فضلا عما اذا تعدد من الاجناس المختلفة فيصير هذا الظهور قرينة للجزاء فيصير
بمنزلة ان يقال اذا نمت فتوضأ واذا بلت فتوضأ ثانيا وضوءا آخر كما اذا تحقق منه النوم والبول ثم ان ظهور كل شرط في
تاثيره اثرا غير اثر الشرط الآخر لا يختص بالادلة اللفظية بل يمكن استفادته من اللبيات لان المدار على ظهور الشرط في الانحلال
فاذا كان الدليل عليه لفظيا فاستفادة الانحلالية اما بالوضع كعموم الاصولي المستفاد من الاسماء المتضمنة للشرط كمتى
واني واين واذا ومهما وحيثما وهكذا واما بالاطلاق واذا كان الدليل عليه لبيا فاستفادة الانحلال كاصل الاشتراط
يمكن بقيام الاجماع عليه او دلالة العقل به ان قلت سلمنا ظهور كل شرط في كونه تمام السبب للجزاء الا ان الجزاء حيث انه
لم يترتب بوجوده على الشرط حتى يمكن التعدد فان وجوده هو مقام امتثاله بل يترتب من حيث الحكم وهو لا يقبل التعدد
وبعبارة واضحة وجود الاكرام لم يعلق على المجيء حتى يمكن ان يتعدد بل وجوبه الذي حكم علق عليه وغاية تاثير كل سبب
انما يتاكد الحكم لان الوجوب لا يمكن فيه التعدد قلت قد بينا في المقدمات ان الوجوب وهو المعنى الذي المستفاد من
الهيئة غير قابل للتعليق بل المعلق هو محصل الجملة وهو طلب الايجاد الذي يتحقق بالقاء المادة على الفاعل في مقام الانشاء
وبعبارة واضحة قد ذكرنا في بحث مقدمة الواجب ان مفاد صيغة الامر ليس طلب الفعل كما هو المشهور لانه ليس معنى صل
اطلب الصلوة بل وضعت صيغة الامر لنسبة المادة الى الفاعل انشاء وتشريعا فكون المتكلم في مقام التشريع ملقيا نسبة
المادة الى الفاعل يوجب ان يتحقق بنفس هذا الالقاء مصداق للطلب ففي مقام التشريع يطلب الشارع ايجاد الصلوة
والايجاد قابل للتكرر اذا عرفت ذلك فلنرجع الى ما برهن عليه العلامة قدس سره على ما يحكى عنه فنقول هو قدس سره اتم البرهان
بمقدمات ثلث والمقدمتان منها مبحثان في كونهما من برهان عدم التداخل في الاسباب والثالثة ظاهرة فيه لا صريحة
لامكان رجوعها الى برهان عدم التداخل في المسبب المقدمة الاولى انه لا اشكال في ان ظاهر القضية الشرطية كون
الشرط مؤثرا في الجزاء والثانية ان ظاهر كل شرط ان يكون اثره غير اثر شرط آخر والثالثة ان ظاهر التاثيرات الاثر
هو تعدد الوجود لا تاكد المطلوب والعمدة من هذه المقدمات هي الاولى لان المقدمتين الاخيرتين واضحة
اما الثانية فلانه بعد ثبوت الاولى فلا محالة اثر كل شرط غير اثر الآخر لان معنى تاثير الشروط التاثير بالاستقلال
لا الانضمام واما الثالثة فلان التاكد وان كان مغايرا للغير المؤكد الا انه في الحقيقة راجع الى وحدة الاثر فمهما امكن
التعدد في المسبب لا موجب لتاثير الشرط التاكد نعم مع حفظ المقدمتين وعدم امكان التعدد يجب المصير الى
التاكد واما المقدمة الاولى فعمدة المناقشة فيها مناقشة فخر المحققين من ابتنائها على كون العلل الشرعية مؤثرات لا
بناء على كونها معرفات لا تاثير للشرط في الجزاء ولكن ظهر مما ذكرنا ان التداخل وعدمه لا يبتني على هذه النزاع
بل لا محصل لهذا النزاع اصلا لان علل التشريع ليست علة حقيقية فلا يمكن النزاع فيها والقول بانها مؤثرات و
اما موضوعات الاحكام فليست الا العلل الحقيقية ولا يمكن ان تكون معرفات وبالجملة لا وجه لهذه المناقشة

اصلا ثم انا قد ذكرنا ضابطا للتميز بين العلل للجعل وللمجعول في غير مبحث واجماله ان كل ما لا يمكن ان يجعل عنوانا لفعل المكلف
ويلقى اليه لان يمتثله لعدم تميزه بين مورد حصوله وعدم حصوله كاختلاط المياه والنهي عن الفحشاء فهذا لا يمكن ان
يكون موضوعا للحكم ولا علة للمجعول بل يجب ان يكون علة للجعل وملاكا له فهذا غير مطرد ولا منعكس وما امكن ان
يلقى الى المكلف كاسكار الخمر لامكان امتياز المكلف بين حصوله وعدمه فهذا لابد ان يلاحظ لسان الدليل فان جعل علة للجعل
والتشريع فهذا لا يطرد ولا ينعكس كقولهم ع لم جعل كذا او لم شرع كذا او لم صار ماء الاستنجاء لا باس به لان الماء اكثر
من القذر وامثال هذه القضايا التي صنف الصدوق قده لها كتابا على حدة وسماه علل الشرائع وان جعل علة للمجعول
كقوله ع الخمر حرام لانه مسكر فهذا هو العلة المنصوصة التي يتعدى عن مورد معلولها الى المشاركات معه في هذه العلة
وبالجملة فتحصل مما ذكرنا ان عمدة برهان القائل بالتداخل ان صرف الشيء لا يتكرر وهذا الكلام مما لا ريب فيه بعد اثبات
ان متعلق الامر هو الطبيعة المشتركة بين المرة والتكرار لا خصوص المرة ولا التكرار فاذا كان المتكلم في مقام البيان فبا
الاطلاق يثبت انه اراد القدر الجامع وبحكم العقل يثبت ان القدر الجامع اذا تحقق لا مجال لامتثاله ثانيا ولكن فيه
اولا ان هذا الاطلاق ينافي ظهور القضية الشرطية في تأثير كل شرط اثرا غير اثر شرط الاخر لان صرف الشيء لا يتكرر ليس مستندا
الى ظهور لفظي حتى يعارض ظهور الشرطية وبعبارة اخرى حكم العقل مفاده ان المطلوب الواحد لا يتكرر فلا يعارض
ظهور ما دل على تعدد المطلوب وثانيا على فرض ان يكون ظاهرا في عدم التكرر بالاطلاق فظهوره من باب الاطلاق
وعدم موجب للتعدد ويكون ظهور الشرطيتين في بيان موجب التعدد كما لا يخفى **واما المقام الثاني** فالحق فيه
انه عدم التداخل لانه بعد ما ظهر من ان كل سبب يؤثر غير اثر الاخر فمع امكان تعدد المسبب لا موجب للتداخل ولا وجه
لدعوى اصالة التداخل فيه فيحتاج اكتفاء الامتثال بمسبب واحد مع القول بعدم تداخل الاسباب اما من ثبوت دليل
عليه ككفاية غسل اذا اجتمع حقوق انما ثبت بالدليل الوارد من كفاية غسل واما لو نوى الجميع واما لو كان في الاسباب
الجنابة وعلى اي حال ثبوته بالدليل غير دعوى اصالة التداخل واما من كون المسبب مصداقا للعنوانين بينهما عموم من وجه
كضيافة الهاشمي العالم لو قيل اكرم هاشميا واضف عالما فان اطلاق كل دليل حيث يشمل مورد الاجتماع لا باس باتيان
المجمع لامتثال الاكرام الذي بينه وبين الاضافة عموم من وجه في العالم الذي بينه وبين الهاشمي عموم من وجه ولا يبتني
صحة الامتثال بالمجمع على مسئلة اجتماع الامر والنهي لان موضوع تلك المسئلة في الحكمين المتضادين والمتماثلان و
ان كانا كالمتضادين الا انه اذا بقي الحكمان باثنينيتهما واما مع اتحادهما كما في امتثالهما باتيان المجمع فيتحدان ويؤثر كلاهما
بوصف الاجتماع اثرا واحدا وبالجملة تداخل المسبب لابد ان يثبت بالدليل او بصدق الامتثال في اتيان واحد اذا
كان بين العنوانين عام من وجه والكلام الذي نحن بصدده تنقيحه مفروض فيما كان بين الاسباب تباين كالنوم والبول
او الجماع والاكل او تساو كتعدد النوم او الاكل مع اتحاد عنوان المسبب بحسب المفهوم ثم انه ينبغي التنبيه على امرين

الاول ان هذا الذي ذكرنا من عدم تداخل الاسباب انما هو بمقتضى القواعد اللفظية فاصالة عدم التداخل
تامة لو لم يقم دليل على خلافها كما في كل اصل قام الدليل على خلافه فمن جملة ما قام الدليل على خلافه الاصل موجبات الوضوء

باب ٢

وبعض موجبات الكفارة اما الوضوء ففيقيام الدليل على كفاية وضوء واحد لجميع اسبابه موجب لاستكشاف احد امور ثلثة
فيه اما كون سبب الوضوء هو العنوان الواحد الحاصل باحد النواقض بمعنى كون النواقض محصلا لهذا العنوان ونفس ذلك
العنوان هو السبب وهذا العنوان غير قابل للتعدد متعدد محصلاته ويعبر عنه بالقذارة المعنوية والحالة الحدثية ثم انما تحقق
المحصلات في عرض واحد فالعنوان مستند الى وصف الاجتماع ولو تحققا طوليا فمستند الى اول الوجود منهما كالاخفى
واما كون السبب هو صرف الوجود من الناقض لا مطلق وجوده فاول سبب حصل في الخارج هو المؤثر في الوضوء دون
ما يتحقق ثانيا وثالثا واما ان المسبب وهو الطهارة الحاصلة باول وضوء هو غير قابل للتعدد ولا التاكد ولا الانتساب بسبب
من حيث وبسبب آخر من حيث اخر فيخرج المورد عن محل النزاع ولكنه لا يخفى ان هذا الاحتمال في باب الوضوء لا يتطرق
لانه ثبت ان الوضوء على الوضوء نور على نور واما باب بعض الكفارات فهو كفيا لجماع كالاكل والشرب ونحوهما لانه ورد
في الدليل من افطر في نهار شهر رمضان فعليه الكفارة والمفطر صادق باول وجود المفطرات وهو عنوان غير قابل التعدد
فكلمن شرب واكل وارتمس يصدق بانه افطر بمجرد تحقق اول المفطرات فالاكل بعد شربه غير قابل للتاثير ولا ينافي وجوب
الامساك على المفطر او استحبابه لانه حكم تعبدى من جهة حرمة شهر رمضان لا لامكان الافطار ثانيا لبقاء الصوم فى الجملة
لا ينافي الاصل قيام الدليل على خلافه كان اصالة عدم تداخل المسببات اى عدم كفاية امتثال واحد لاسباب متعددة
مؤثرة لا ينافي قيام الدليل على كفايته كما في الاغسال وكما لو لم يكن المسبب قابلا للتعدد والتاكد ولا التقييد كما اذا اجتمع
حقوق لله تبارك وتعالى في القتل فانه لا يمكن ان يتقيد القتل بحق دون الاخر لان حقه تعالى غير قابل للعفو حتى بسبب
غير نحو تقيده بسبب اخر وكما في تداخل المستحبين في اضافة العالم الهاشمى **الثاني** انه قيل بتعدد حقايق الاغسال
كما هو المش وقيل باتحادها كما هو المحكى عن الاردبيلي قدس سره وتابعيه ومعنى اتحاد حقيقتها ان ما يوجبه الجنابة من الغسل
عين ما يوجبه الحيض او مس الميت او الجمعة وهكذا ثم انه وان اختلفت القولان بحسب الاثار الفقهية والاحكام الشرعية
ككفاية غسل واحد حتى الجمعة من جميع الاغسال ولو لم ينو غيرها وكفاية كل غسل من الوضوء بناء على الاتحاد وعدم كفايته
في كلا المقامين بناء على التغاير الا انه ليس المقام مقام البحث عن الحكم الفرعى وبيان ان المختار هو التعدد كما هو
المش لظاهر الاخبار بانه اذا اجتمع عليك حقوق اجزأك غسل واحد الظاهر في ان الموجب للغسل متعدد ولا معنى
لاتحاد حقيقة الغسل مع تعدد موجبه لانه لو كان ما توجبه الجنابة عين ما توجبه الحيض للزم ان يكون السبب واحدا
ايضا ورجوع جميع الاسباب الى حدث واحد كموجبات الوضوء على ما عرفت لعدم امكان ترتب معلول واحد على
علل مختلفة كما برهن في محله بل المهم في المقام هو بيان حكم الاصولى على المسلكين فنقول لو قلنا بالاتحاد
فلا محيص عن الالتزام بالتداخل وعدم تاثير كل ما هو السبب في الظاهر ولو قلنا بما اختاره عدم التداخل في الاسباب والمسببات
لعدم قابلية المورد لتعدد الوجود لان محل النزاع في باب التداخل هو ما لو كان الجزاء المترتب على الاسباب واحدا
مفهوما وقابلا للتعدد مصداقا وما يحكم التعدد المصداقى من التاكد او التقييد والمفروض بناء على الاتحاد ان
ما توجبه الجنابة من الغسل عين ما توجبه الحيض ولو قلنا بالتباين فلا محيص عن الالتزام بعدم التداخل ولو قلنا

باصالة التداخل في باب الاسباب والمسببات لما عرفت ان مورد النزاع هو المتعدد في المفهوم القابل للتعدد الوجود ومعنى تعدد
المفهوم المتعدد في الوجود هو المشترك المعنوي كالرقبة المترتب عتقها على الافطار وعلى الظهار وهذا بخلاف متباين
الحقيقة المترتب احد المتباينين على سبب كالوضوء مثلا على البول والمتباين الآخر كالكفارة على سبب آخر كالافطار
فانه لا معنى في هذا المقام للتداخل ثم انه بناء على التباين كما هو المختار فمقتضى القاعدة عدم كفاية غسل واحد عن
الاسباب المتعددة الا انه قام الدليل على انه لو نوى الجميع بغسل واحد يجزي كما انه قام الدليل على كفاية نية الجنابة
لجميع الاغسال ولو لم ينو غيرها فالاول كقوله ع في كتاب حريز اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك للجنابة ذلك[٢]
والجمعة والعرفة الى آخر الحديث فان قوله ع اذا اغتسلت بالاطلاق يشمل لو كان المتعدد هو الاغسال المستحبة او الواجبة
او المركب منهما لا سيما بقرينة ذيل هذا الخبر فاذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد واما اعتبار نية الجميع
فلقوله ع للجنابة والجمعة الظاهر في لحاظ الجنابة والجمعة وغيرهما في الغسل والثاني كقوله ع اذا اغتسل الجنب بعد
طلوع الفجر اجزأ عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم فان اطلاقه يشمل ما لو لم يلتفت الجنب حين غسل
الجنابة الى اسباب آخر وبالجملة لو قام الدليل كذلك يكشف عن كفاية نية الشيء عن اتيانه عن الاسباب المتعددة
ويصير المميز للاسباب هو النية **المبحث الثاني** في مفهوم الوصف ولا يخفى ان عنوان محل البحث وان
جعل في كلمات الاساطين كالكفاية بل التقرير هو الاعم ولكن الحق هو اختصاص محل النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف
لان وجه ثبوت المفهوم وهو خروج ذكر الوصف عن اللغوية يجري في المعتمد على الموصوف دون غيره فان غيره
ليس الا مفهوم اللقب فان اثبات حكم لموضوع الذي لا يدل على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع لا فرق
بين ان يكون الموضوع في القضية شخصيا كاكرم زيدا او كليا كجئني بانسان او اشتقاقيا كاكرم عالما فكما لا يدل
اثبات حكم لزيد على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غيره فكذلك اثبات حكم لعالم لا يدل على انتفاء سنخه عن غير العالم وان توهم
ان المشتق مأخوذ فيه الذات بناء على قول ومتضمن لها على آخر فكان الموصوف ذكر في القضية من اعجب الغرائب
وبالجملة الالتزام بالمفهوم فيما اذا ذكر الموصوف صريحا انما هو لخروج الكلام عن اللغوية وترتيب الحكم لو لم يختص بمورد
الوصف وكان ثابتا له وللفاقد لما كان لذكر الوصف وجه وهذا لا يجري في مثل اكرم عالما فان ذكر موضوع الحكم لا يحتاج
الى نكتة غير اثبات الحكم له لا اثباته له وانتفائه عن غيره وبالجملة الوصف الغير المعتمد على الموصوف ليس الا اللقب
فالاولى ان يجعل عنوان البحث هكذا لو نعت موضوع القضية بنعت فهل يدل ذكر النعت بعد المنعوت على انتفاء
الحكم عن ذات المنعوت الغير المتصف بهذا الوصف مطلقا او لا يدل مطلقا او يفصل بين ما اذا كان مبدأ الاشتقاق
للوصف علة للحكم فالدلالة وبين ما لم يكن كذلك اي التفصيل بين الوصف المشعر بعلية مبدأ اشتقاقه للحكم وعدمه
والحق عدم الدلالة مطلقا وذلك لما ظهر في مفهوم الشرط من ان كون القضية ذات مفهوم انما يتصور فيما لو كان القيد
راجعا الى الحكم بالمعنى المعقول الذي بيناه وهو تقييد المتحصل من الجملة لا ذات الانتساب الذي هو معنى حرفي واما
لو كان القيد راجعا الى عقدي الوضع والحمل اي لو كان القيد واردا قبل الانتساب وكان مقيدا لاحد المنتسبين

فلا يتصور ثبوت المفهوم للقضية وفي المقام لا يمكن ارجاع القيد الا الى الموضوع فيكون كالشرطية التي سيقت لفرض وجود الموضوع فلا مجال لتوهم المفهوم فيها وبالجملة القيد في المقام ليس كالقيد في باب القضية الشرطية ولا كالغاية التي يمكن ان تكون غاية للحكم ان قلت فلا وجه على هذا لحمل المطلق على المقيد فانه لا وجه للحمل الا كون التقييد بالمنفصل كالتقييد بالمتصل ولا شبهة ان التقييد بالمتصل يوجب اختصاص الحكم المقيد فكذلك المنفصل ولو لم يكن الوصف ذات مفهوم لما كان وجه لحمل المطلق على المقيد وبعبارة اخرى من ظهور المقيد في اختصاص الحكم به لان الاصل في القيد الاحترازية لحمل المطلق على المقيد قلت حمل المطلق على المقيد ليس من جهة المفهوم بل من جهة التنافي بين القضيتين الذي يكون المقيد نصا فيه والتخيير الذي يكون المطلق ظاهرا فيه مع وحدة التكليف والا مجرد اختصاص الحكم بالرقبة المؤمنة في المقيد ليس الا مثل ان يذكر المقيد ابتداء من دون ذكر المطلق فلا يفيد التقييد الا تضييق دائرة موضوع الحكم وهذا ليس معنى المفهوم فانه يجب ان يدل على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع باي سبب كان كدلالة قضية الشرطية على انتفاء هذا الحكم عن غير هذا الموضوع باي سبب فرض وبعبارة اخرى كون الموضوع خاصا وامرا مخصوصا غير دلالة القضية على انتفاء الحكم عن غير هذا الموضوع ومن هنا ظهر ان كون الاصل في القيد احترازيا لا الفوائد الاخر التي تذكر لمجيء القيد لا يفيد لاثبات المفهوم فان الاحترازية بمعنى دلالة القيد على انتفاء الحكم عن ذات المقيد الخالي عن هذا القيد فالمسلم منه انما هو للحد ودلالة بناء التعريف على الاطراد والانعكاس دون غيرها واما بمعنى دلالته على اختصاص الحكم بالمقيد فهذا لا يفيد الا اختصاص هذا الحكم لهذا الموضوع الخاص لا نفيه عن غيره فان قلت حمل المطلق على المقيد في المطلق المطلوب صرف وجوده وان لم يكن من باب المفهوم الا انه في المطلق الانحلالي يستلزم التقييد المفهوم لا محالة فان تقييد وجوب الزكوة في مطلق الغنم بالسائمة معناه نفيها عن المعلوفة فكون القيد احترازيا لا يستقيم الا اخراج المعلوفة من دليل المطلق وهذا عين المفهوم قلت اولا لا موجب للتقييد في المطلق الانحلالي لو كان القيد منفصلا نعم في المتصل لا مناص الا عن اختصاص الحكم بمورد القيد وذلك لعدم التنافي بين تعلق الزكوة بمطلق الغنم وتعلقها بالسائمة وثانيا على فرض تسليم التقييد ان التقييد ليس الا تضييق دائرة الحكم على الموضوع المقيد لا نفيه عما عداه وفرق بين اثبات حكم لموضوع خاص مع سكوته عن غير هذا الموضوع واثباته لموضوع خاص ونفيه عما عداه والثاني هو المفهوم لا الاول ولذا لو دل دليل ثالث على تعلق الزكوة بالمعلوفة فبناء على التقييد لا تعارض بين المقيدين ونتيجة تقييد الحكم بكليهما هو الاطلاق لاستيعابهما جميع افراد المطلق وبناء على المفهوم يتعارضان لان اثبات الحكم في السائمة مع القول بالمفهوم معناه عدم ثبوت الزكوة في المعلوفة ثم انه لا اشكال في ان محل البحث هو فيما لو كان بين

الموصوف والصفة عموم مطلق اى كان الموصوف عاما والصفة اخص منه ويلحق به فيما لو كان بينهما العموم من وجه مع الافتراق من جانب الموصوف اى كان الموصوف كالغنم ولم يكن سائمة واما الافتراق من جانب الوصف اى كان سائمة ولم تكن غنما فهذا غير داخل في محل النزاع لان كون الوصف ذات مفهوم معناه تخصيص موصوفه به واخراج حكم سائر افراد الموصوف من ثبوت هذا الحكم لها لا تخصيص موصوف خارج من هذين التركيبين فلابد من ملاحظة التقييد بالنسبة الى الابل السائمة وعدم وجوب الزكوة في معلوفتها من ملاحظة نفس دليل تعلق الزكوة بالابل وهذا واضح وقول الشافعية لا يعتنى به واستفادة العلية من وصف خاص خارج من هذا الكلام بحسب لمبعه

المبحث الثالث

في مفهوم الغاية وتنقيحه يتوقف على تحرير نزاع آخر وقع في باب الغاية وهو انه هل الغاية داخلة في المغيى مطلقا ام لا مطلقا او التفصيل بين اداتها او التفصيل بين كون الغاية من جنس المغيى وعدمه ولا يخفى انه لا يمكن اثبات وضع في الدخول او الخروج وكون لفظ الغاية والنهاية دالة على دخول الغاية لان نهاية الشئ كابتدائه من حد الشئ وحد الشئ من اجزائه لا انه اول جزء من خارج الشئ ولا يفيد لاثبات الوضع لحتى والى فانهما لم يوضعا لما يستفاد من هذا اللفظ الاسمى والامثلة التي تتم للدخول او الخروج لا تفيد لاثبات الوضع فان استفادة الدخول او الخروج من هذه الامثلة انما هي لقرائن خارجية فدعوى ظهور الادوات في الدخول او الخروج او التفصيل دعوى بلا برهان وليس هنا اصل لفظي يدل على الدخول او الخروج فالمرجع عند الشك هو الاصول العملية اذا عرفت هذا فالكلام يقع في ثبوت المفهوم للغاية وقد ذكرنا في مفهوم الشرط ان كون القضية ذات مفهوم مرجعه الى تقييد الحكم وعدم كونها كذلك مرجعه الى رجوع القيد الى احد عقدى الوضع او الحمل وبعبارة اخرى لو كان التقييد سواء كان للموضوع او المحمول قبل الاسناد فهذا يرجع الى مفهوم اللقب ولو كان في رتبة الاسناد اى قيد الحكم وهو اسناد المحمول الى الموضوع اى تقييد الجملة لا تقييد المفردات فهذا يرجع الى ثبوت المفهوم فهاتان الامران مما لا نزاع فيهما فالاليق في النزاع ان يكون البحث في احراز الصغرى وان الغاية غاية للحكم او للموضوع والظاهر ان الغاية قيد للحكم الا ان يقوم قرينة على خلافه لان قوله عليه السلام كل شئ حلال حتى تعرف انه حرام مع قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بنسق واحد فكان الحكم لو جعلت غايته المعرفة يكون الغاية قيدا للحكم فكذلك سائر الامثلة التي تجعل الغاية غاية بعد اسناد المحمول الى موضوعه وكون الغاية قيدا للموضوع واضعف الجملة لعدم امكان تقييده لا يصغى اليه لامكان تبديل هذا التركيب الى اخرى بان يقال الصيام الى الليل اتمه والسير من البصرة الى الكوفة اوجده فجعل الغاية بعد اسناد المحمول الى الموضوع كاشف عن رجوعها الى الجملة لا الى مفردات الكلام وبالجملة ظاهر القضية بحسب القواعد العربية رجوع الغاية الى اسناد المحمول الى الموضوع فكانه جعل وجوب الاتمام

ولا قرينة عامة ٧

الصيام مغيّئ بغاية الليل فيقتضى رجوع الغاية الى الحكم انتفائه عما بعد الغاية ونفى ثبوت حكم اخر من نحو هذا للحكم

لليل **المبحث الرابع** فى مفهوم الحصر لا يخفى ان النزاع فيه ايضا يرجع الى ان الحصر حصر للحكم او للموضوع

ولا اشكال فى مثل الا يفيد حصر الحكم فى المستثنى منه واخراج المستثنى عنه بعد الاسناد وما نقل عن نجم الائمة من

رفع التناقض المتوهم فى باب الاستثناء منحصرا بان يخرج المستثنى قبل الاسناد كلام لا ينبغى صدوره عن جنابه لانه

لا تناقض ابدا بين المستثنى منه والمستثنى حتى يتوقف رفعه بجعل الاخراج قبل الاسناد لان الكلام يحمل على ما هو

ظاهر فيه بعد تمامية بتمامه من لواحقه وتوابعه بل لو عول المتكلم على بيان مراده بقرينة منفصلة لا يعد القرينة

مناقضة لذى القرينة وبالجملة هذا التناقض المتوهم يجرى بين قرائن المجازات والتخصيصات والتقييدات

مع ذى القرائن والعمومات والمطلقات ولا اختصاص له بباب التخصيص مع انه لا وقع لهذا التوهم اصلا

فاخذ الاخراج قبل الاسناد الذى يرجع فى المآل الى ان كلمة الا صفتية وبمعنى الغير لا استثنائية لا وجه له بعد

ظهورها فى الاستثنائية فى القضايا المتعارفة لانها لو كانت صفتية لا اقتضى مجئ الاستثناء قبل الحكم بان يقال

القوم الا زيد اى الموضوع بغير زيد جاء كما ورد هكذا فى الاية المباركة لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وبالجملة

فالنزاع فى الحقيقة راجع فى قوله جاء القوم الا زيدا الى ان قوله الا زيد من قيود القوم حتى يكون الا صفتية فيكون

محصل المعنى ان القوم الذين هم غير زيد جاؤا فلا يكون لهذه القضية مفهوم لان اثبات حكم لموضوع خاص

لا يدل على انتفائه عن غير هذا الموضوع او من قيود الحكم حتى يكون الا استثنائية ويكون للقضية مفهوم

لان اثبات حكم لقوم واخراج زيد عن هذا الحكم الثابت لعشيرته مع انه منهم موضوعا عين المفهوم لان المدعى

ليس الا دلالة القضية على عدم ثبوت الحكم المزبور للقوم نفيا واثباتا لزيد وخروج حكمه عن حكمهم ثم لا يخفى

انه يمكن ان يكون منشأ توهم ابى حنيفة كون الموضوع له للفظة الا هو الاعم من الصفتية والاستثنائية والا

لو كان موضوعا للاستثناء فلا يمكن توهم عدم ثبوت المفهوم للقضية والامثلة التى ذكرها لعدم الافادة فى

الافادة اظهر من ان يخفى لان قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مثلا الا بطهور لو كان المراد من الصلوة

هى الجامعة لجميع الشرائط الا الطهور فيفيد نفى الصلوتية عن فاقد الطهور ان الصلوة المفروضة هى

الجامعة من الطهور صلوة ولا محذور فيه ولو كان المراد من الصلوة الاعم من الجامع والفاقد فاثبات

الصلوتية بمجرد وجدان الطهارة وحدها ايضا لا محذور فيه لان معناه ان الصلوة من هذه الجهة صلوة

ولا ينافى عدم كونها كك من جهة فقد ساير الشروط والاجزاء وبعبارة اخرى بناء عليه الحصر اضافى ولا بأس به

فتحصل مما ذكرنا ان القيد لو كان راجعا الى عقدى الوضع والحمل اى كان التقييد قبل الاسناد فبانتفاء الموضوع المقيد

المحمول المقيد لا ينتفي الحكم عن موضوع آخر وانتفاء الحكم عن هذا الموضوع عقلي لا ربط له بالمفهوم والسر في ذلك ان
التقييد لا يوجب الا تضييق دائرة الموضوع المحمول وثبوت حكم لموضوع خاص لا يلازم انتفائه عن موضوع آخر
ولو كان راجعا الى الحكم اى المتحصل من الجملة اى كون التقييد في رتبة الاسناد فالحكم المقيد ينتفي بانتفاء قيده
بالملازمة وهذا هو المفهوم ولا فرق في ما ذكرنا بين مفهوم الغاية او الحصر او غيرهما نعم لا يمكن في باب الشرط ارجاع القيد
الى الموضوع لان ادوات التعليق وضعت لتعليق جملة على جملة فيرجع النزاع فيه الى كون القضية مسوقة لفرض
وجود الموضوع او لتحديد الحكم فعلى هذا اذا رجع الحصر الى الاسناد كان الاخراج في رتبته كقوله جاء القوم الا
زيد ايدل على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى ومحل النزاع انما هو في الا الاستثنائي لا الصفتي
فالقول بعدم دلالة القضية على المفهوم مرجعه الى استعمال الا الاستثنائي في الصفتي والمصير اليه من دون نصب قرينة
عليه لا وجه له ثم ان هنا اشكالا في افادة كلمة لا اله الا الله التوحيد وحاصله ان خبر لا لو قدر موجود فلا دلالة لها
على عدم امكان اله آخر ولو قدر ممكن فلا دلالة لها على وجود الباري تعالى وان دلت على عدم امكان آلهة اخرى ولا يخفى
ان هذا الاشكال انما نشأ من قول اكثر النحويين ان خبر لا مقدر ولذا عدوه من نواسخ المبتدأ والخبر وجعلوا الفرق
بين لاء النافية للجنس ولاء المشبهة بليس هو الفرق بين لولا الغالبية ولولا غير الغالبية فان لولا الغالبية حيث ان
خبرها من افعال العموم اى الوجود المطلق فيجب ان يكون محذوفا كقوله لولا علي لهلك عمر ومنشأ وجوب حذفه
دلالة الكلام عليه فيكون ذكره لغوا كحذف الفاعل في فعل الامر والمضارع المخاطب منه والمتكلم وحده ومع الغير
ولولا غير الغالبية حيث ان خبرها فعل خاص وجب ذكره كقوله لولا قومك حديث عهد بالاسلام لهدمت الكعبة
وجعلت لها بابين وقالوا ان لولا الغالبية هي لاء النافية للجنس المركبة مع لو وغيرها هي المشبهة بليس المركبة مع لو وما لجملة
لولا على قسمين قسم يمتنع فيه جوابها بمجرد وجود المبتدأ بعدها وهذا القسم لا بد ان يكون خبر المبتدأ هو الكون
المطلق نحو لولا علي ويجب ان يكون محذوفا فالتعيين المحذوف وقسم يمتنع فيه جوابها لا لمجرد وجود المبتدأ بل لنسبة
الخبر الى المبتدأ وهذا القسم خبر المبتدأ امر خاص ويجب ان يذكر الا ان يدل قرينة عليه ولاء النافية للجنس
هي لولا الغالبية فيجب ان يكون خبره الوجود المطلق المحذوف فيكون معنى لا اله لا اله موجود وحاصل الكلام حيث
انهم عدوا كلمة لا من نواسخ المبتدأ والخبر فالجأوا على تقدير الخبر ولكن الالتزام بذلك بلا موجب فان كلمة لا كما وضعت
حرف رابط كذلك وضعت لمعنى استقلالي وهو نفي الحقيقة والهوية اى وضعت تارة لنفي الربط وعدم وصف
لموضوع واخرى لنفي المحمول اى عدم الشيء كان افعال الناقصة مثل كان قد تكون ناسخة وهي الروابط الزمانية
وقد تكون تامة وغير محتاجة الى الخبر بل قيل ان النافية من افعال الناقصة كليس ان لها جهتين ربطي وهو ليس الناقصة
وغير ربطي وهو ليس التامة وهذا الكلام في ليس وان لم يكن بصحيح بل ليس وضعها الا وضع الحروف ربطي في نفي

لنفي شيء عن موضوع في الحال واستعماله في نفي الوجود مسامحة الا ان هذا التقسيم للافعال الناقصة التي وضعها
وهيئتها كهيئة الافعال تام فانها قد تكون تامة واخرى منسلخة عنها وتكون ادواتا ورابطية وعلى اي حال فلا
النافية للجنس حيث انها وضعت لنفي هوية الشيء المعرات عن الوجود والعدم فلا خبر لها الا انه يحذف وقد دل عليه
الكلام فيصير معنى الكلمة الشريفة نفي هوية واجب الوجود واثباته لذاته تعالى ونفي واجب الوجود واثبات فرد منه
موجب التوحيد لان غيره لو كان واجب الوجود لوجب وجوده لوجوبه ذاتا ولو لم يكن غيره تعالى واما الوجود
فاما ممتنع الوجود ذاتا واما ممكن الوجود ذاتا وكلاهما ليسا بواجب الوجود ذاتا وانحصر الواجب فيه تعالى ثم انه
انه لا اشكال في افادة كلمة انما الحصر فافادة الاستثناء له اما لانه بمعناها و الا واما لانه مركب من كلمة ان التي للتحقيق
واثبات شيء وكلمة ما التي لنفي شيء والنفي يرد على تالي انما والاثبات على الجزء الاخر فقوله ص انما الاعمال بالنيات
بمنزلة لا عمل الا بنية نعم سائر ما ذكروه من الادوات للحصر مثل بل وتعريف المسند اليه فافادتها انما هي لقرينة
المقام لا الوضع ولا القرينة العامة كما انه يمكن انتفادة دلالة اللقب والعدد على المفهوم كما اذا كان المتكلم في مقام
بيان تمام ماله دخل في موضوع حكمه كما اذا سئل عمن يجب اكرامه وعمن لا يجب فاجاب بقوله اكرم زيدا وهكذا في العدد

فصل في العام والخاص

وفيه مباحث **الاول** ان معنى العموم هو الشمول ولا اشتهار ان لفظة كل وضعت للعموم فالفرق بين
العموم والاطلاق الشمولي الذي نتيجته العموم هو الوضع في افادة العام الشمول دون المطلق فالمقدمات الحكمة يفيد له
ويظهر الثمرة بينهما في باب التعارض فيقدم العام على المطلق لان من مقدمات الحكمة انتفاء ما يوجب التعيين والعام
بنفسه يصلح للتعيين ولا عكس لان كون المطلق مخصصا يتوقف على عدم تقييده العام وعدم تقييده يتوقف
على كونه تخصيصا له ثم ان اطلاق العموم على العموم البدلي مسامحة لان يجب كون المفهوم شاملا لجزئياته
وكون احد جزئياته موضوعا للحكم تناقض فالغرض من العموم ان احد الافراد الذي هو الموضوع للحكم يمكن ان
يكون هذا او ذاك او آخر ثم ان المنطقيين قسموا القضايا الى شخصية وطبيعية وخارجية وحقيقية و
المعتبر في العلوم هي الحقيقية بحيث اذا ورد في الشريعة المطهرة حكم على الافراد الخارجية فلا بد من الغاء الخصوصية
والا لا يتعدى عن المورد الى غيره والغاء الخصوصية يصح في مورد القطع بعدم اعتبارها والعموم في القضية الخارجية
ليس الا من جهة اشتراك افراد الخارجية في المفهوم والا فالحكم المحمول على كل شخص انما هو لجهة خاصة مخصوصة بهذا
الشخص من الموضوع دون شخص آخر لان الآخر يثبت له الحكم لجهة مخصوصة بنفسه ولكن العموم في القضية

الحقيقية انما هو لاشتراك كل واحد من الافراد مع الاخر فى مناط الحكم اى الحكم المحمول على العام ثابت للافراد لجهة جامعة بينهما هى مناط الحكم وملاكه فاذا قيل قتل من فى العسكر او نهب ما فى الدار فهذا القول بمنزلة قضايا متعددة شخصية فكانه قيل قتل زيد وعمرو وهكذا او جهة قتل زيد غير جهة قتل عمرو وجهة قتل عمرو غير جهة قتل خالد واما لو قيل البالغ العاقل يجب عليه الصلوة فجهة وجوب الصلوة على الكل جهة جامعة هى المناط للوجوب على الكل ثم انه بعد ما ظهر ان العموم الوارد فى القضية الخارجية ليس لجهة جامعة بين الافراد بل لاتفاق صرف اشتراك جميع الافراد فى حكم واحد ظهر ان المناسب للقضية الخارجية ان يكون التخصيص الوارد على العموم تخصيصاً افرادياً بحيث اذا كان التخصيص نواعياً كما اذا قيل قتل من فى العسكر الا التيمن منهم لابد ان يرجع الى جهة جامعة وهى كون طرف الشرق محفوظا بنكر مشترك كان المناسب لتخصيص القضية الحقيقية هو التخصيص الانواعى اى النوع الخاص لجهة مزاحمة كالفسق خارج عن الجهة المقتضية للاكرام كالعلم ثم ان من الفرق بين الخارجية والحقيقية اندفاع الاشكال الوارد على الشكل الاول وحاصله اما عدم الاحتياج الى ترتيب المقدمات للانتاج لو كانت النتيجة معلومة واما ورود الشكل لو لم تكن كذلك لان كلية الكبرى تتوقف على العلم بالنتيجة فلو كان العلم بالنتيجة متوقفا على كلية الكبرى لدار وبيان الدفع ان توقف كلية الكبرى على العلم بالنتيجة انما هى فى القضايا الخارجية لان صدق قولك قتل من فى العسكر يتوقف على العلم بقتل كل فرد والا لو شك فى قتل واحد منهم او علم بعدمه يكون القضية كاذبة فاذا توقف العلم بقتل زيد على العلم بقتل كل من فى العسكر والعلم بقتل كل من فى العسكر بالعلم بقتل زيد لدار واذا لم يتوقف العلم بقتل زيد على العلم بقتل كل من فى العسكر لكونه معلوما خارجا فلا معنى لترتيب المقدمات لاحراز حال الاصغر واما لو كانت القضية حقيقية فلا يتوقف كلية الكبرى على العلم بالنتيجة بل تتوقف على احراز جهة الحكم المحمول على الكبرى ثم انه لو خصص القضية الحقيقية بالتخصيص الانواعى فيرجع التخصيص الى مصب العموم ومدخوله ولو خصص بالافرادى فيرجع الى ادات العموم وبيان ذلك انه لا شبهة فى الفرق بين العام والمطلق فان العام يدل على الكلية فى الجملة بالوضع والمطلق لا يدل بالوضع على الكلية اصلا الا ان مجرد اثبات الكلية بوضع ادات العموم لها لا يفيد لاثبات ان مدخول الادات هو تمام الموضوع للحكم لامكان دخل عنوان آخر غير عنوان العام فاثبات ذلك يتوقف على مقدمات الحكمة لانه لا ينافى كون لفظة كل مثلا عاما وكون المراد من العلماء الذى هو مدخوله العدول منهم فاثبات ان العالم هو تمام عنوان الموضوع وعدم تقييد مصب العموم بقيد انما هو بمقدمات الحكمة نعم فى العام والمطلق فرق فى المقدمات فان كون الحكم

في مقام بيان تمام المراد يستفاد في العام من نفس الادات لان الادات وضعت لذلك وفي الاطلاق لابد
من احرازه بقرينة خارجية من اصل عقلائي وغيره فعلى هذا لو ظفرنا بتقييد ولو كان منفصلاً فهذا
يوجب تضييق دائرة موضوع الحكم ويوجب اثبات عنوان خاص لموضوع الحكم فهذا لو كان عنوانيا فلك
يوجب التصرف في الكبرى وموضوع الحكم اي المصب والمدخول واما لو قال اكرم العلماء الا زيدا بدليل
المتصل او المنفصل فهذا لا يوجب تضييق دائرة الكبرى بل يوجب التصرف في كلية اي هذا التخصيص
كل او الالف واللام باعتبار دخولهما على مدخولهما لا العلماء لان العلماء لم يكن بلحاظ اشتماله على افراد عديدة
موضوعا للحكم ولم يكن القضية الحقيقية بمنزلة الخارجية المنحلة الى قضايا متعددة بعدد تعدد الافراد بل
كان بلحاظ كونه مرآتا للخارجيات في ظرف حصولها موضوعا سواء وجد في الخارج فرد ام لا وبالجملة المستطيع
يحج او كل عاقل يصلي معناه كل من وجد في العالم وكان مستطيعا يجب عليه وهذا لا نظر له الى زيد المستطيع ولا
الى عمرو فاذا قيل المستطيع يحج الا زيد فهذا اخراج عن كل مستطيع لا عن عنوان العام فالتخصيص الافرادي في
القضايا الحقيقية راجع الى الادات والانواعي الى المصب **البحث الثاني** هل العام المخصوص حجة
في الباقي مطلقا او ليس حجة مطلقا او حجة في المتصل دون المنفصل اقوال بين اهل الخلاف والحق حجية مطلقا
عليه اهل الحق ثم الكلام في هذا العنوان يقع في مقامين **الاول** ان التخصيص هل يوجب المجازية ام لا
الثاني انه على التقديرين هل حجة ام لا والحق في المقام الاول عدم لزوم المجازية مطلقا اما في التخصيص
الانواعي الراجع الى مصب العموم لان التخصيص ليس الا تضييقا لدائرة العموم وفي الحقيقة تقييد للاطلاق
والحق في باب المطلق والمقيد ما اختاره سلطان العلماء من ان التقييد لا يوجب المجازية في المطلق سواء
كان متصلا او منفصلا اما في المتصل فظاهر لانه لا ينعقد للكلام ظهور تصديقي الا بعد تماميته فالعنوان الذي
ورد عليه الحكم في اكرم العلماء العدول هو العالم العادل وتقييد الاول بشرط المقسمي بقيد لا يوجب استعماله في
المقيد واما في المنفصل فلانه ولو انعقد ظهور للكلام الا انه بعد الظفر بدخل شيء آخر في عنوان العام يستكشف
ان موضوع الحكم هو الخاص وكون الموضوع خاصا غير استعمال العام في الخاص لان الظفر بالتخصيص كالظفر بالتقييد
لا يستكشف منه الا كون الموضوع هو العالم الخاص والخصوصية المستفادة من دال آخر غير استعمال العام في الخاص
الذي هو المجاز فان المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفي المقام لم يستعمل ادات العموم الا في معناه
ولا المدخول الا في معناه ايضا واما في التخصيص الافرادي الراجع الى الكلية فغاية ما يتوهم انه لو لم يكن كل عالم
موضوعا للحكم بل كان زيد خارجا عنه فكان استعمال الكل في بعض مدلوله ولكنه فاسد لانه لو كان لمجموع الادات

والمدخول وضع للعموم كان اخراج زيد موجباً للمجازية واما لو كان للادات وضع على حدة وللمدخول كذلك واستفيد العموم من ضم مفرد الى مفرد فلا يوجب المجازية اصلا لان لفظة كل وضع لجميع الافراد المنطبقة عليها عنوان العام المعبر عن معناها بالفارسية بهمه او هر فهذا لا يختلف بقلة افراد مدخولها وكثرتها قيل اهل لندن كذا او كل اهل النجف الاشرف كذا او ذلك واضح وبالجملة لا يوجب التخصيص مجازية في العام سواء كان متصلا او منفصلا وسواء كان انواعيا او افراديا وسواء كان من قبيل الاستثناء او الوصف اما المتصل الوصفي الانواعي فحكمه ظاهر لان العدول في قوله اكرم العلماء العدول مثل مؤمنة في قوله اعتق رقبة مؤمنة لا يوجب الا تضييق المصب واما المتصل الافرادي كان او انواعيا فحكمه حكم المنفصل والمنفصل بجميع اقسامه لا يوجب الا تقييد الجملة التركيبية اي المتحصل من الادات والمدخول وتقييد الجملة كتقييد المفرد لا يوجب المجاز لان المجاز استعمال اللفظ وارادة غير ما وضع له لا ارادة خلاف ما هو ظاهر الاطلاق كان اطلاقا افراديا او تركيبيا وللمقام الثاني فالحق التفصيل اي بناء على الحقيقة فالعام حجة في الباقي واما بناء على المجازية فلا وغاية ما يتوهم من عدم الحجية على كلا التقديرين ان العام اذا خصص ببعض الافراد ولم يرد منه معناه السارى في تمام افراده فدلالته على الباقي لا بد ان يكون اما بالوضع في الباقي او بالقرينة ومع فقدهما فلا موجب للدلالة ولكنه توهم فاسد بناء على الحقيقة لما عرفت ان العام بناء عليه اريد منه نفس معناه وهو طبيعة العالم سواء كان قيد ام لم يقيد والتقييد لا يوجب عدم ارادة معناه لان معناه لم يكن طبيعة العالم بوصف السريان بل نفس الطبيعة مجردا عن القيد والمفروض ان التقيد بالعدالة استفيد من دال آخر فالعام بعد التقييد ايضا مستعمل في معناه فيدل على الباقي بالوضع نعم بناء على المجازية دلالة العام على الباقي يحتاج الى وضع له او قرينة ومع فقدهما فلا دلالة له عليه وما يجاب كما في التقريرات من ان دلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر فبعد اخراج بعض الافراد ايضا يدل على الباقي يرد عليه ما اورد عليه كما في الكفاية بان دلالته على كل فرد انما كانت لاجل دلالته على العموم فاذا لم يستعمل فيه بل في الخصوص كما هو المفروض فتعيين الباقي من بين مراتب الخصوص والمجازات بلا موجب وحاصل تقريب الاشكال ان هذا الكلام انما يصح بناء على الحقيقة لان ارادة جميع افراد العام او بعضها لا يوجب عدم حجية العام اصلا لان دلالته على كل فرد لم يكن منوطا بدلالته على فرد آخر حتى باخراج بعض الافراد على الباقي الداخل واما بناء على المجاز فالمفروض ان العام لم يستعمل في معناه والباقي احد مراتب المجاز القابل لارادته من العام فتعيينه من بين المراتب بلا موجب وكونه اقرب بحسب المقدار بالنسبة الى العام لا يوجب ظهوراً اصلا ثم انه يظهر من آية الله قدس سره في الكفاية تسليم المجازية لو كان العام مستعملا في الحكم الواقع فيما اذا خصص بالمنفصل فيدفع اشكال المجازية في المتصل بما ذكرنا من ان التخصيص به لا يوجب الا تضييقا لدائرة المدخول وفي المنفصل بان ارادة الخصوص واقعا لا يستلزم استعمال العام فيه وكون الخاص قرينة عليه بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة الى آخر ما ذكره ... في

مضافا بما عرفت فى محله كما اعترف به هو حيث ادعى من ان استعمال اللفظ ليس الا القاء المعنى باللفظ اى اللفظ
مرتبة من مراتب وجود المدرك العقلائى المعبر عنه بالمفهوم فليس الاستعمال شيئا وارادة المعنى شيئا مستقلا
ملحوظا حين الاستعمال ومقارنا له وبالجملة المعنى الملقى باللفظ تارة يلقى بما هو موضوع له فهذا استعمال حقيقى
واخرى بلفظ لم يوضع له فهذا مجازى فلا يعقل الفرق بين الارادة الاستعمالى من اللفظ والارادة الجدية منه
وانما الفرق بين دواعى الاستعمال يرد عليه اولا بانه لا وجه لتسليم المجازية لو كان العام مستعملا فى الحكم الواقعى
لما عرفت من ان المجاز لا يلازم التخصيص الا اذا كان لمجموع الادات والمدخول بهيئة تركيبية وضع لافادة
العموم واما لو لم يكن كك كما هو الحق فلا وثانيا لا فرق بين كيفية استعمال العمومات فى الاحكام الواقعية و
الظاهرية اصلا لان الاختلاف بينهما حكمى لا لفظى اى لو قيد الحكم بعدم العلم بالخلاف مثلا كقوله ع والاشياء
كلها على هذا حتى تستبين لك او تقوم به البينة فهذا الحكم ظاهرى ولو لم يقيد بقوله عز وجل احل لكم
ما فى الارض جميعا فهذا الحكم واقعى وبعبارة اخرى لا فرق بين العمومات المخصصة بالمنفصل وبين غيرها
مما لا تخصيص فيه او خصص بمتصل فى ان استعمال الجميع على نسق واحد فالاشياء فى قوله ع والاشياء كلها
على هذا كسائر العمومات الواردة فى بيان الحكم الواقعى فلا يمكن ان يكون استعمال العام فى مورد على نحو افادة
والقانون وفى مورد آخر على نحو افادة الحكم الواقعى وبالجملة الاستعمال لا ينقسم الى قسمين كما ان حجية
الظهور ليس الا على نحو القاعدة لانها من باب بناء العقلاء الذى هو حكم واقعى مقيد بعدم قيام حجة اخرى
على خلافه فالحجية ايضا ليست على قسمين بل منحصر فى الظاهرى والحاصل ان حجية الظاهر ليس الا على نحو
القاعدة والبناء التعبدى والاستعمال ليس الا على نهج واحد وبالجملة الحكم لو لم يقيد بعدم الحكم العلم
بالخلاف فهذا حكم واقعى ولو قيد فاما اخذ الشك فى موضوعه فهذا حكم ظاهرى اى اصل تعبدى ولو لم
يؤخذ فهذا قاعدة اجتهادية كمفاد الامارات وعلى كل تقدير فالعام الوارد فى كل قسم قابل للتخصيص فلو كان حكما
واقعيا فلا يعقل ان ينقلب بالتخصيص عن الواقعية بالظاهرية وثالثا انه لا وجه لاعمال اصالة الحقيقة
فيما اذا دار الامر بين استعمال العام فى المراد الواقعى مجازا وفى القانونى حقيقة لان الاصل وان كان كك
فى دوران الامر بين الاستعماليين الا انه اذا لم يعارضه اصل آخر وهو الاصل فى حال كل متكلم فكما ان الاصل
فى دوران الامر بين الاستعمال الحقيقى والمجازى هو الاستعمال على نحو الحقيقة فكك الاصل فى دوران
الامر بين كون المتكلم فى مقام بيان الحكم الواقعى او الظاهرى هو كونه فى مقام بيان الحكم الواقعى وبالجملة لو
كان مراده قدس سره من استعمال العام فى العموم قاعدة ما هو ظاهره من ان استعمال العام المخصص فى العموم ظاهرى
يرد عليه ما اوردنا عليه من ان الاستعمال لا ينقسم الى قسمين والحكم من جهة التخصيص لا ينقلب عما هو عليه

بغيره ولو كان مراده ان حجية الظهور ظاهري فهذا وان كان كذلك الا ان كونه كذلك لا ربط له بناحية الاستعمال
المتقدم عليه برتبتين فان للكلام ظهور تصوري اولا وظهور تصديقي يتحصل من مجموع الكلام ثانيا ثم هذا الظاهر
حجة اى مراد المتكلم فحجية الظهور تعبداً عقلائياً او شرعياً لا ربط له بالقاء الكلام قانونا و قاعدة ثم انا ذكرنا
ان الحق في المقام الثاني هو التفصيل بين القول بعدم لزوم التخصيص المجازية فالعام حجة في الباقي ولزوم المجازية
فليس بحجة ولكن بعد التأمل فيما ذكره الشيخ الانصاري قدس سره فالحق هو الحجية مطلقاً وبيان ذلك انه لا شبهة في
الفرق بين العشرة وهؤلاء والعام فان الحكم الثابت للعشرة لا يمكن اثباته لكل واحد من اجزائه ولا يمكن اخذ كل
واحد صغرى وجعل الحكم للعشرة كبرى لهذا الصغرى اى لا يصح ان يقال ان هذا احد العشرة والعشرة يجب
اكرامهم فهذا يجب اكرامه لان الحكم الثابت للعشرة كان ثابتاً له بوصف الاجتماع وكل جزء من اجزائه ليس هو
العشرة والاشارة بهؤلاء من جهة نظير العام فانه قابل لان يشير بها الى الف واحد والى ثلثة ومن جهة نظير
العشرة لانها بعد تعيين المشار اليها والاشارة بها اليه لا يمكن تطبيق المشار اليه على كل واحد مما يندرج تحت
هؤلاء ولكن العام على نحو اذا ورد الحكم عليه قابل لان يجعل كبرى لكل واحد من جزئياته اى يصح ان يقال هذا
عالم وكل عالم يجب اكرامه اذا عرفت ذلك فمع حفظ كون العام موضوعا للمعنى يصح ان ينطبق على كل واحد من
جزئياته لا بد ان يقال خروج بعض الافراد عن دائرة العموم لا يوجب ان لا يدل العام على الباقي كان الخروج سبباً
للمجازية او تقييد الاطلاق لانه كما اذا استعمل في معناه الحقيقي لا ينافي دلالته على كل واحد على دلالته على الآخر
كذلك اذا استعمل في معناه المجازي وبعبارة واضحة غرض الشيخ قدس سره ان خروج بعض الافراد لا يوجب الا تضييق
المصب كان التضييق موجبا للمجازية او موجبا لتقييد الاطلاق وتقييد الاطلاق كما لا يوجب عدم دلالة
العام على الباقي كذلك المجازية لان المجازية نشأت من قيد عدمي وهو عدم دخول الخارج لا عدم ارادة الباقي
وحاصل الكلام لو قلنا بان لمجموع الادات والمدخول وضع واحد للعموم فاذا لم يرد بعض الافراد من العام
المستعمل في العموم فعدم ارادة بعض الافراد لا يستلزم عدم استعمال العام في العموم اى في الباقي ولو صار مجازاً لا
بمعنى انه استعمل في العموم بارادة استعمالية وما اريد العموم بارادة جدية حتى يرد عليه ما اوردنا عليه بل بمعنى
ان مفاد العموم على نحو يدل على كل واحد من جزئياته مستقلا وكانت جزئياته كثيرة او قليلة لا يتفاوت
في معنى كل عالم كما انه لو اشير الى عشرة بهؤلاء ولم يكن احد من هذه العشرة يراد في الاشارة لم يخرج لفظ هؤلاء
عن معناه وهو الاشارة بالجماعة فلو فرض ان خروج فرد موجب للمجازية لا للتقييد الاطلاق الا ان مثلها
خروج هذا الفرد لا استعمال هذا اللفظ في غير الباقي ولذا كلما كثر الخارج كثرت المجازية والسر في ذلك كله ان معناه
الشمول مستقلا فهو بمعناه الواحد الذي بمنزلة معاني متعددة باوضاع متعددة ٢ المبحث الثالث
في سراية اجمال المخصص الى العام وعدمها والكلام فيه يقع في مقامين ١ الاول فيما اذا كان الخاص مجملا ...

وهذا على اقسام اربعة لان المخصص اما متصل او منفصل وعلى كلا التقديرين منشاء تردده واجماله اما دوره
بين المتباينين او الاقل والاكثر والمتصل بكلا قسميه يسرى اجماله الى العام كان وصفا او اضافة او استثناء و
المنفصل اذا كان دائرا بين المتباينين يسرى اجماله الى العام دون ما اذا كان مرددا بين الاقل والاكثر توضيح
ذلك انه لا شبهة ان بين المخصص المتصل والمنفصل جهة اشتراك وجهة امتياز اما جهة اشتراكهما فهي كاشفية كل
منهما عن مخلية شئ آخر غير عنوان العام في موضوع الحكم اى تسوية كل قسم من اقسام المتصورة في العام مع نقيض
التى استفيدت من ادات العموم او مقدمات الحكمة تزول وتنهدم بسبب التخصيص ويتبين به ان عنوان
العام جزء الموضوع لا انه تمام الموضوع واما جهة امتيازهما فهى ان المتصل مصادم للظهور بخلاف المنفصل فانه
مصادم لبناء العقلاء بان هذا الظاهر مراد وذلك لان المتكلم مادام متشاغلا بالكلام لا يوخذ بظهور الا فى
الكلام فحيث انه اتصل بقوله اكرم العلماء قوله العدول او الا الفساق فما هو الظاهر من كلامه والمتحصل من مجموعه
هو العالم العادل لا العالم مطلقا ولذا لا يصح ان ينسب اليه بانه قال اكرم العلماء لانه لم يقل به بل قال اكرم العلماء
العدول وهذا بخلاف ما اذا فرغ من الكلام ثم ظفرنا بالمخصص فى كلام آخر فانه يصح ان ينسب اليه بانه قال
اكرم العلماء والظفر بالمخصص لا يرفع ظهور قوله اكرم العلماء فى تسوية الاقسام بالنسبة الى عنوان العام وانما
يقيد موضوع الحكم النفس الامرى ويرفع مطابقة هذا الظاهر لما فى نفس الامر واصل الظهور الذى حصل وانعقد
بتمامية الكلام والفراغ لا يعقل ان يرتفع بالظفر بالتخصيص وبهذا الفرق يظهر صحة ما يقال ان المتصل يعنون
العام دون المنفصل اى مع اشتراكهما فى اعتبارهما قيدا فى موضوع الحكم يمتاز المنفصل عن المتصل بان المتصل
يعتبر قيدا فى مفاد الكلام ويعنون العام بحسب اللفظ بالعنوان الخاص دون المنفصل فانه لا يتصرف فى اللفظ
فعلى هذا اذا كان المخصص متصلا وكان مجملا لا ينعقد للعموم ظهور الا فى المتيقن من الباقى واذا كان منفصلا
فلو كان دائرا اجماله بين المتباينين فلا يتبع ظهوره فى واحد من المتباينين اللذين علم بتخصيص احدهما
العام لانه وان لم يصادم الظهور الا انه بعد العلم بخروج احدهما واقعا عن موضوع الحكم فليس الظاهر مرادا فى
احدهما وحيث انه مجهول فيصير الظاهر فى حكم المجمل ولو كان دائرا بين الاقل والاكثر فيتبع ظهوره فى غير متيقن
الخروج لانه لم يعلم الا بخروج المتيقن وبالنسبة الى غيره شك فى التخصيص فان قلت بعد خروج مفهوم الفاسق
عن عنوان العلماء فيصير المنفصل كالمتصل فى اجمال العنوان بالنسبة الى المشكوك قلت كيف مع وضوح
الفرق بينهما اذ المتصل من اول الامر مانع عن تبين المراد من عنوان العام وهذا بخلاف المنفصل فانه
لم يتصرف فى المفهوم من العام بل فى المراد النفس الامرى ولا يعقل ان يكون المخصص بعنوان مفهوم
خارجا عن عنوان العام بل من حيث حكايته عن المصاديق الواقعية فكل مصداق علم خروجه لتيقنه
كمرتكب الكبيرة فلا يتبع ظهور العام فيه ومالم يعلم خروجه كمرتكب الصغيرة فيشك فى خروجه واصالة
العموم تقتضى فيه بل يرفع اجمال المخصص **المقام الثانى** فيما اذا كان الخاص بسبب المصداق مجملا بان ع[illegible]

فرد وتردد بين ان يكون داخلا في الخاص او باقيا تحت العام فلو كان متصلا فلا كلام ولا اشكال في عدم
جواز التمسك بعموم العام في الفرد المشتبه لما ظهر من ان العام المخصص بالمتصل لا ينعقد له ظهور الا في الخاص اي
المتحصل من اكرم العلماء العدول بحسب المفهوم هو العالم المقيد فكما انه لو شك بان زيدا عالم او جاهل لا يمكن
الاستدلال لوجوب اكرامه باكرم العلماء العدول فكذا الوشك بانه فاسق او عادل لا يمكن التمسك باكرم العلماء
العدول لوجوب اكرامه للشك في كونه من مصداق هذا المفهوم الخاص وعموم الحكم لا يثبت موضوعه وبعبارة
اخرى عنوان العام بمنزلة الكبرى الكلي فمع احراز صغريها وجدانا او بحكمه ينضم اليها الكبرى وتحصل القياس من
الشكل الاول وبدون احرازها لا يعقل ان يكون محرزها كلية الكبرى وذلك واضح واما لو كان منفصلا ففي جواز
التمسك به خلاف وغاية ما يمكن ان يكون وجها لجواز التمسك به او قيل به وجوه **الاول** كون عنوان
العام من قبيل المقتضي وعنوان الخاص من قبيل المانع ومع الشك في المانع يحكم بترتب المقتضى على المقتضي
وتاثيره للحكم وفيه ما لا يخفى صغرويا وكبرويا اما في الاول لانه قد يكون عنوان العام من قبيل المقتضي وعنوان
الخاص من قبيل المانع كالعلم والفسق لا انه دائما كذلك واما في الثاني فلانه لم يقم دليل بعد من انه بمجرد الشك في
المانع يحكم بترتب المقتضى على المقتضي مع ان ترتبه موقوف على تمامية اجزاء علته الثاني انه لا شبهة في شمول
اكرم العلماء للفرد المشتبه لان المفروض انه عالم ونشك في شمول لا تكرم الفساق منهم له فيكون شمول الخاص له
من قبيل اجتماع الحجة بغير الحجة وفيه ما لا يخفى فان المشتبه وان كان من مصاديق العلماء الا انه بعد تقييد العلماء
بغير الفساق منهم يصير عنوان العام بمنزلة احد جزئي الموضوع ومرجع التمسك بالعام في الفرد المشتبه اما بالتمسك بعموم
الحكم مع الشك في موضوعه واما بالتمسك باحد جزئي الموضوع لاثبات جزئه الآخر وبعبارة اخرى كما انه لو شك
في شخص بانه عالم او جاهل لا يمكن اثبات وجوب اكرامه باكرم العلماء لان العلم ليس تمام الموضوع للحكم وح
كونه عالما لا يثبت كونه عادلا وعموم الحكم او كلية الكبرى لا يثبت الموضوع او الصغرى فان قلت بناء
على ما ذكر من تسليم ورود اشكال الدور على الشكل الاول لو كانت القضية خارجية يلزم التفكيك في التمسك
بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية لان القضية الحقيقية وان لم تتوقف كلية الكبرى على احراز
الصغرى الا ان القضية الخارجية تتوقف عليه لان الحكم بقتل كل من في العسكر يتوقف على احراز قتل
زيد المشكوك قتله فلو استثنى من قتل كل من في العسكر طائفة وقيل الا الشرقي منهم فلو شك في فرد
انه شرقي او غيره يجب ان يصح التمسك بعموم كل من في العسكر قتل لان العموم لا يصح الا بعد ثبوت الحكم
لكل فرد غير معلوم الخروج قلت لا فرق بين القضايا اصلا لان المناط في عدم صحة التمسك هو تقييد
موضوع الحكم بقيد آخر غير عنوان العام وهذا جار في القضايا الخارجية ايضا لان موضوع الحكم بعد
التخصيص هو العسكر الذي في غير طرف الشرق واذا شك في فرد بانه شرقي او غربي لم يعلم بانه عسكر غير
شرقي حتى يحكم بانه قتل بل يمكن ان يقال ان القضية الخارجية وان كانت كليته تتوقف على احراز
الصغرى دون الحقيقية الا ان الكلام ليس في احراز عنوان العام بل في احراز القيد الآخر ومن هذه

٢ فكذا لو شك بانه عادل او فاسق لا يمكن التمسك لاثبات وجوب اكرامه باكرم العلماء

الجهة بل حال لا فرق بينها بل حال الخارجية اذ ما ذكر في الاشكال من ان كلية الخارجية تتوقف
على احراز الصغرويات لمن دون احراز حال زيد انه شرقي او غربي لا يصح ان يقال قتل من في العسكر
الا الشرقي منهم سواء علم بقتل زيد او لم يعلم لانه لو كان مقتولا فلعله كان شرقيا فيجب اخراجه من
الشرقي ولو لم يكن مقتولا فلعله كان غربيا فيجب اخراجه من عسكر الغربي وبالجملة مع مدخلية قيد
آخر في عنوان العام والشك في تحققه لا يمكن التمسك بدليل الحكم لان التمسك به انما يصح اما
بالغاء الشك بحكم الشارع كالاصول التنزيلية واما بثبوت الحكم مع الشك كاصل البرائة والاصل
والمفروض عدم قيام دليل على الالغاء ولا على التعميم فلا وجه للتمسك نعم لو احرز القيد باستصحاب
العدالة فلا كلام فيه كما انه لو كان حكم الخاص هو حرمة الاكرام اي الضد الحقيقي لحكم العام ففي الفرد
المشتبه نتمسك بالاصل ونقول باباحة اكرامه لا وجوبه من حيث انه عالم لان العلم ليس تمام الموضوع
بعد العلم بالتخصيص فيه حينئذ الثالث قياس المقام بما اذا قيل اكرم عشرة الاجماعة مثلا او اكرم
هؤلاء واشار الى من في الدار ولا تكرم هؤلاء واشار الى طرف منها وقياسه بالشبهة المفهومية
المردد بين الاقل والاكثر وقياسه باصل البرائة المتمسك بها في الشبهة المفهومية والمصداقية و
تقريب هذا الوجه ان معلوم الفسق ومعلوم العدالة ومشكوكها كمرتكب الكبيرة وتارك الكبيرة
والصغيرة وتارك الكبيرة دون الصغيرة فكما ان مرتكب الكبيرة في الشبهة المفهومية داخل في
عنوان الخاص يقينا وتارك كليهما داخل في غير الفاسق يقينا ومرتكب الصغيرة في دخوله تحت عنوان
العام او الخاص مشكوك فكذلك معلوم الفسق كسمرة بن جندب داخل في عنوان الخاص ومعلوم
العدالة داخل في عنوان العام والمشكوك مشكوك دخوله في عنوان الخاص فلا موجب لاخراجه
عن عنوان العام مع الشك في خروجه وليس اصالة العموم الا لرفع الشك عن التخصيص وفيه
ما لا يخفى اما قياس العام بالعشرة وبهؤلاء اما مع الفارق واما ان حكم المقيس عليه حكم المقيس بعينه
اخرى لو كان الشك في الخارج عن العشرة وهؤلاء مفهوميا فالقياس مع الفارق ولو كان مصداقيا
فحكمها حكم العام وتوضيح ذلك ان العام حيث انه بمنزلة الكبرى وانطباقه على جزئياته فرع
احرازها فلو شك في مصداق انه من جزئيات العام فعموم الكبرى لا يفيد لاحراز الصغرى و
اما العشرة وهؤلاء فهما موضوعان بعد دخاص والاشارة الى افراد خاصة وليس افراد العشرة
بمنزلة الجزئيات فلو علم بخروج طائفة من العشرة او عما اشير اليه بهؤلاء فلو رجع الشك في
الطائفة الى الشبهة المفهومية كما لو شك في ان الطائفة الخارجية ثلاثة او اربعة فلا وجه

للقياس بها لو رجع الى المصداقية كالو علم بان الخارج ثلثة واشتبه زيد بانه من الخارج او الداخل او اختلط هؤلاء الداخلون بهؤلاء الخارجين فحكمهما حكم المقام في انه لا يصح التمسك في مورد الشك في المصداق بعموم العام وبالجملة منشاء القياس بهؤلاء وكون الشبهة فيه غالبا مفهومية ونحن تلنا بان الشبهة لو كانت من الاقل والاكثر يصح التمسك بالعام في غير متيقن الخروج فالعمدة رفع مغالطة قياس الشبهة المصداقية بالمفهومية فنقول ليس عنوان العلم بالفسق والظن به والشك فيه من عناوين الفسق كعنوان مرتكب الكبائر والصغائر اى ليس الشبهة المصداقية من قبيل الشك في التخصيص كالشبهة المفهومية وذلك لان المفهوم المردد بين الاقل والاكثر المتيقن من دخله في العام وتقييد العام به هو معلوم الدخول في عنوان الخاص وهو مرتكب الكبائر فبالظفر بالمخصص نعلم ان موضوع الحكم هو العالم الذى لم يرتكب كبيرة ولكنه نشك ان الموضوع قيد ايضا بمن لم يرتكب كبيرة صغيرة ام لا فبعموم الحكم والشك في التقييد الزائد على المتيقن يثبت المدعى وهذا بخلاف الشبهة المصداقية فان المفروض ان الفاسق بمعناه الحقيقى خارج عن شمول الحكم له فكان زيد فاسقا او عادلا لا يوجب زيادة تخصيص في العام والعام بمعناه الظاهر فيه ليس تمام الموضوع للحكم بل هو مع قيد اخر فبعد الشك في القيد الاخر المعلوم تقييد العام به كيف يمكن التمسك بالعام وبالجملة كل شك يرجع الى الشك في تقييد زائد فاصالة العموم ترفعه واما لو لم يرجع اليه فلا يمكن التمسك بعموم الحكم في اثبات موضوعه ولا التمسك بعموم اللفظ المتكفل لاحد جزئى الموضوع لاثبات الجزء الاخر ولا قياس بالشك في المفهوم المردد بين الاقل والاكثر لما عرفت من انه راجع الى الشك في تخصيص زائد واما قياس المقام بالاصول الجارية في الشبهات المفهومية والمصداقية فمع الفارق ايضا وذلك لان الاصول اللفظية كالعموم او الاطلاق لا تتكفل الا الحكم الكبرى ومعلوم ان النتيجة لا تحصل الا بعد انضمام الصغرى الوجدانية الى الكبرى فبدون احراز الصغرى لا يفيد كلية الكبرى وهذا بخلاف الاصول العملية فانها وظيفة شرعت للشاك والشك في التكليف في الشبهة المصداقية والمفهومية حاصل فكلاهما مجرى البرائة وكذا الشك في الانتقاض في كليهما حاصل فيكون مورد الاستصحاب فلا يرتفع موضوع الاصول الا بالعلم بالخلاف والعلم بان الخمر حرام او البول ناقض لا يفيد لرفع البرائة بعد كون حكم الخمر مجهولا فعليا ولا لرفع الاستصحاب

شرط

عدم العلم بكون هذا بولا مفهوما او مصداقا وبعبارة اخرى في اجراء الاصول العملية

احراز الموضوع وانه خمر او خل او بول او مذى بخلاف الاصول اللفظية لان الاصول العملية موضوعها
الشك ورافعها العلم بالخلاف والاصول اللفظية رافعها التخصيص او التقييد المعلوم على الفرض
وموضوعها عنوان العام او المطلق المخصص او المقيد فمع الشك في تحقق عنوان المركب فلا يمكن
اثبات الحكم ثم انه قد يتوهم ان المشهور تمسكوا بالعام في الشبهات المصداقية كثيرا كباب قاعدة
اليد فانه لو شك في ان اليد يد اماني حتى تكون خارجة عن عموم على اليد او غيره حتى تكون
باقية تحته يحكم بالضمان مع انه لا وجه له الا التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وفيه ما
لا يخفى فان الحكم بالضمان ليس من باب قاعدة اليد ولذا يحكم به فيما لا يكون هناك
يد غير المالك كدوران الامر بين البيع والهبة وفيما شك من انه يد المالك او غيره كدورانه
بين القرض والوديعة بل منشأه امر آخر وهو اصالة احترام مال كان مالا لغير من بيده مع عدم
احراز التسليط المجاني مالكه السابق او الفعلي وتمام الكلام موكول الى محله وقد نقحناه في
باب الخيارات ثم ان لصاحب الكفاية قدس سره كلاما في احراز المصداق المشتبه فانه قدس سره بعد
اعترافه بانه لا يجوز التمسك بالعام في الفرد المشتبه قال لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه
بالمنفصل او كالاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن
ذلك بعنوان الخاص كان احراز المشتبه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد والا ما شذ ممكنا
فبذلك يحكم عليه بحكم العام وان لم يجز التمسك به بلا كلام اه وفيه انه لا اشكال انه لو جرى الاصل
في المصداق كما لو كان زيد العالم فاسقا او عادلا وشك في بقائه على ما كان ومن هذه الجهة
شك في دخوله في عنوان الخاص او العام فلا كلام فيه ولكنه ما تخيل لاحراز المشتبه في الا
القرشية عن غيرها كما في الكفاية ولاحراز الشرط المخالف للكتاب عن غيره كما في حاشية المكا
لا محصل له بلا كلام لان مرجع ما افاده في الكتابين لاحراز المشتبه يتركب عن مقدمات ثلاث
الاولى ان المخصص المنفصل او الاستثناء لا يعنون العام الثانية ان العام معنون
بكل عنوان لم يكن بذلك العنوان الخاص الثالثة ان اصالة عدم تحقق عنوان الخاص
يكفي لاثبات عنوان العام وكلها مخدوشة اما الاولى فلما عرفت ان المخصص المنفصل

وان لم يعنون بمفهوم العام وليس كالمتصل ولذا يجوز التمسك بالعام فى الشبهة المفهومية
فى المنفصل المردد بين الاقل والاكثر الا انه يعنون فى المراد النفسى الامرى
ويقيده ويجعل عنوانه جزء الموضوع فاذا صار موضوع الحكم مركبا لابد فى ترتيب الحكم
من احراز كلا الجزئين كيف ولو لم يكن يجعل المخصص العام معنونا بهذا العنوان لما
وجب رفع الشك عن المشتبه اصلا لانه كان زيد فاسقا او عادلا واقعا اذا كان تمام
الموضوع هو العالم لوجب اكرامه وبالجملة فمعنونيته بنقيض الخارج وكونه هو الموضوع فى
الكبرى المستفادة عن العموم هى عين التخصيص ولذا هو قدس سره ايضا لا يتمسك بالعموم
فى الشبهات المصداقية ولولا ان التخصيص يوجب صرف الحكم فى مصب العام الى نقيض
الخارج لما كان للمنع عن التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقية مجال واما الثانية
فلان شمول العام لما ينطبق على مصاديقه كشمول المطلق له وكان المطلق انطباقه
على مصاديقه بجريان مقدمات الحكمة ليس الا لوضعه للماهية المجردة عن كل عنوان
اى يستوى كل عنوان ونقيضه فى انه داخل تحت المطلق من جهة نفس معناه
اللابشرطى لا من جهة اتصافه بالعناوين بحيث يكون انطباقه على مصاديق
كل عنوان بتوسط تعنونه بهذه العناوين فكذلك العام شموله لمصاديقه انما هو
لنفس عنوان العام لا من جهة تعنونه بالعناوين المتضادة من الفسق و
العدالة والنحوية والصرفية والرومية والزنجية وغيرها وبالجملة مرجع اصالة
العموم والاطلاق الى عدم مدخلية شئ من العناوين فى موضوع الحكم و
تساوى كل عنوان ونقيضه فى الكبرى المستفادة كليتها من العموم او الاطلاق
ولذا بمجرد احراز الصغرى وان زيدا عالم يترتب حكم الكبرى عليه من دون
ضم عنوان من العناوين المتساوية هى ونقيضها فى الكبرى الكلى واما الثالثة
فتوضيح ما فيها وان توقف على بسط مقال فى هذا المقام الا ان تنقيح البحث فيها

لكان موكولا الى مبحث الاستصحاب فلا يهمّنا بسط الكلام ولكن لا بأس بالاشارة
الى ما يفيد اجمالا تبعا لما قرّره الاستاد مد ظله العالي في المقام وهو ان تركب متعلقات
الاحكام او موضوعاتها تارة يكون من جوهرين كوجود عمرو وعدم زيد او عرضين
لموضوعين كموت المورث واسلام الوارث او عرضين لموضوع واحد كالتقدم
وطهارة المصلي او جوهر وعرض كوجود زيد واسلام عمرو واخرى يكون
من عرض ومحله كقيام زيد او قرشية امرأة فما كان من قبيل الاول فحيث انه لا رابط
بين جزئي المركب الا التقارن في الزمان ونحوه اي الاجتماع فيه فتحقق الجزئين يرجع
الى تحقق كل جزء في ظرف وجود الآخر فاذا كان احد الجزئين محرزا بالوجدان فيحرز
الآخر سواء كان وجوديا او عدميا بالوجود او العدم المحمولي اي بمفاد كان التامة وليس
التامة واشكال جريان الاصل بانه ليس هذا الجزء تمام الموضوع للحكم واه اذ لا فرق
في المستصحب بين ان يكون تمام الموضوع او جزء منه كان الاثر مترتبا على نفي المستصحب
او نقيضه وما كان من قبيل الثاني اي كان موضوع الحكم او متعلقه مركبا من العرض و
محله فمرجع التقييد والتركيب لا محالة الى العدم او الوجود الربطي المعبر عنهما بالنعتي اي
مفاد كان الناقصة وليس الناقصة فان العرض وان كان صالحا لان يلاحظ تارة بما هو
شئ في حد ذاته ويعبر عنه بمبدأ الاشتقاق فيكون مباينا لموضوعه واخرى لان يلاحظ
بما هو لاحق لموضوعه فيكون عرضيا محمولا على موضوعه ومعروضه ويكون على اللحاظ
الاول محموليا وعلى الآخر نعتيا الا انه لا محالة يرجع التركيب الى النعتي حقق ان تركيب
الموضوع او المتعلق من عرضين لموضوعين وان كان الى اعتبار التقارن اي المحمولي
الا ان المحمولية انما هو بالنسبة الى موضوع الحكم او متعلقه والا فبالنسبة الى كل عرض
ومحله التركيب نعتي وبرهان رجوع التقييد الى النعتية لا محالة موكول الى باب الا
ستصحاب

في المخصص اللبي

ثم انه لا اشكال في انه كلما كان القيد بلحاظ المحمولية قيد الابد من جريان الاستصحاب فيه باثبات وجوده المحمولي او عدمه كذلك وكلما كان بلحاظ النعتية والربطية فلابد من اجراء الاستصحاب فيه من اثبات وجوده او عدمه النعتي ولا يكفي العدم الازلي مثلا للاثر المترتب على العدم النعتي اذا عرفت ذلك ظهر ان القرشية او الانتساب الذي هو عنوان انتزاعي منها وهكذا الشرط المخالف وسائر العناوين التي من هذا القبيل كقيام زيد لابد من احراز عدمها نعتيا اي كان زيد ولم يكن قائما والا فمجرد عدم القيام وعدم تحقق الانتساب ازلا ولو لعدم موضوعه وعدم المخالفة لا يكفي لترتيب الاثر لان هذا الاصل لا يفيد الا التقارن اي وجود احد الجزئين مقارنا للعدم الاخر وهذا غير اتصاف احد الجزئين بالاخر مع انه لو كان العدم المحمولي كافيا لكفى عدم القرشية ولم يكن وجه لتبعيد المسافة بان يقال الاصل عدم تحقق الانتساب بينها وبين القريشي الذي هو عنوان انتزاعي من القرشية ثم ان هذا الكلام في المخصص اللفظي واما المخصص اللبي كالاجماع والعقل فتارة يكون المخصص افراديا واخرى انواعيا فاذا كان افراديا فالحق جواز التمسك بالعام في المصداق المشتبه من غير فرق بين ان يكون منشأ حكم العقل مثلا بالتخصيص عدم اشتمال الافراد الخارجية على ملاك حكم العام كخروج الافراد المؤمنة من بني امية فان منشأ حكم العقل بخروجهم عدم اتصافهم بالشقاوة الذاتية والخباثة الباطنية التي هي الملاك في وجوب لعن بني امية قاطبة وبين ان يكون منشأه اتصاف الافراد الخارجية باوصاف مزاحمة للملاك في حكم العام كخروج العدو من الجيران من عموم اكرم العلماء والجيران اما في الاول فلان ظاهر الكلام ثبوت ملاك الحكم لكل واحد من افراد الشجرة

الملعونة

الملعونة من جهة كشف الحكم عن ثبوت الملاك كشفا انيا فلو علم بعدم ثبوته في حال
ابن سعيد بن العاص ومعاوية بن يزيد وامثالهما وشك في غيرهم ففي المعلوم لا يتبع
عموم اللعن وينزل العموم اما على فرض وجود الخارج كالعدم واما على تنزيله منزلة
غير بني امية كما في تنزيل علي بن يقطين منزلة بني هاشم ولكن في المشكوك لا موجب
للتوقف بل يستكشف من عموم الحكم وكشفه عن ثبوت الملاك في الجميع ثبوته في
المشكوك واما في الثاني فتارة يفرض الكلام في العام الوارد في كلام الحكيم
واخرى في غيره فلو كان العقل حاكما بخروج فرد من عموم الحكم في كلام الحكيم لاشتمال
هذا الفرد للجهة المزاحمة لملاك حكم العام فلابد ان ينزل عموم حكم العام كلامه على
احد التنزيلين السابقين او غيرهما من العنايات وعلى اى حال في الفرد المشتبه
اشتماله للجهة المزاحمة لا وجه لرفع اليد عن عموم الحكم ولو كان حاكما بخروجه من
كلام غير الحكيم فهذا ايمكن ان يتمسك بعمومه في الفرد المعلوم خروجه عقلا
فضلا عن المشكوك كما لو قال اكرم جيراني وعلم بخروج زيد عن عموم كلامه
لو علم بانه عدو له اى حيث ان غير الحكيم يحتمل ان جميع جيرانه اصدقائه
امر بوجوب اكرامهم بحيث نعلم بانه لو علم بان زيدا عدوه لما حكم بالعموم
فيمكن ان يقال ان للعبد ان يعمل بظاهر العموم لا بما يعلم وعلى اى حال
ففي مورد الشك بان شخصا عدوه او صديقه لا موجب لعدم الاخذ
بالعموم لعدم العلم بخطاء المتكلم في هذا الفرد فيوخذ بظاهر كلامه
بل يحمل لظهوره بانه احرز الصداقة وعمم على انه صديقه هذا في الحكم واما في الاموال

فامره اظهر كالواذن شخص لجماعة بالتصرف فى امواله او الاكل من طعامه فلو علم شخص هو عدو للآذن بانه لو علم الآذن بعداوته لما كان راضيا بتصرف هذا العدو فلا يبعد ان يقال الرضاء الفعلى مقدم على عدم الرضاء التقديرى وبالجملة كلما كان التخصيص افراديا ففى الفرد المشكوك المرجع هو العام واما اذا كان انواعيا ففى الفرد المشتبه لا يجوز التمسك ووجه ما تقدم فى المخصص اللفظى ايضا الاشكال فى بيان الضابط لكلا القسمين فنقول ما له دخل فى الحكم تارة وظيفة احرازه للحاكم واخرى وظيفته للمأمور واخرى قابل لان يحرزه كل منهما فالاول كملاكات الاحكام فان وظيفة احرازها على الامر ولا يمكن ان تقيد موضوع الحكم او متعلقه بما يشتمل على الملاك ويجعل ما هو المشتمل على الملاك عنوانا لفعل المكلف او موضوعه وبعبارة اخرى ما هو من مبادى الحكم وظيفة احرازه على الامر فانه يعلم ان اى فرد مشتمل على المصلحة واى فرد لا يشتمل عليها ولا يمكن ان يجعل ما هو بمنزلة العلة للحكم عنوانا لموضوع الحكم او متعلقه ولا يعقل ان يقال ان عطشت فجئنى بالماء ففى مثل لعن الله بنى امية قاطبة لما لم يكن احراز ملاك اللعن وهو الشقاوة مثلا الا للحكيم فلا بد ان يرى الحكيم اشتمال كل فرد على هذا الملاك والحكم عليهم باللعن قاطبة ولا يصح ان يقال العنهم ان كانوا اشقياء فلا يعنون موضوع الحكم بالشقى فاذا علمنا بعدم اتصاف خالد بن سعيد بن العاص بالشقاوة فهو بنفسه خارج بحكم العقل عن عموم الحكم لا بعنوان غير الشقى لعدم امكان اخذ عنوان الملاك فى موضوع الحكم فالشك فى ايمان غيره شك فى التخصيص الزائد واما الثانى فمثل موضوعات الاحكام وعناوينها فنقول الامر باكرام العلماء لما كان احراز العالم ومعنى العلم من وظيفة المكلف كاحراز ان هذا من بنى امية او من غيره فيصح ان يجعل موضوع الحكم معنونا بعنوان احرازه من وظيفة المكلف ملقى الى المكلف ويرجع معنى اكرم العلماء الى اكرمهم ان كانوا عالمين فاذا علم المكلف بعدم اشتمال طائفة على ملاك الحكم او اتصافهم بصفة مزاحمة فيصير عنوان هذه الطائفة مخصصا لعنوان العام لا اشخاصهم فيصير العام معنونا بغير المخصص[2] ثم الحكم العقلى تارة من العقل الفطرى ومن حكمه الضرورى فهذا بمنزلة المخصص اللفظى المتصل ولا ينعقد معه ظهور للعام الا فى الخصوص واخرى من حكمه النظرى فهذا بمنزلة اللفظى المنفصل وبمنزلة الاجماع اللبى واما الثالث فمثل الصداقة والعداوة فاذا قال اكرم جيرانى فيحتمل ان يكون هو المحرز لصداقتهم ويحتمل ان يكل الى احراز المأمور فيمكن تخصيص الانواعى والافرادى لكن لما كان كل حكم كاشفا عن الملاك انا فكاشف عن ان المتكلم احرز الصداقة والقى الكلام بلا عنوان لاحرازه ان كل فرد متصف بما هو ملاك حكمه فلو شك المخاطب فى فرد فليس له المخالفة بمجرده ويجب عليه الاكرام بمقتضى ظهور العام لان مجرد احتمال ان المتكلم اتكل على حكم العقل ليس له ترتيب اثر الاجمال نعم اذا كان حكم العقل ضروريا فيصير الكلام محفوفا بما يصلح للقرينية لاحتمال اتكاله بهذه القرينة فلا ينعقد للعام ظهور معها وبالجملة الامور التى لا يمكن ان يجعل عنوانا لفعل المكلف ويلقى اليه اما لكونها فى سلسلة علل الاحكام واما لكونها فى سلسلة معلولاتها كالصحة والفساد المنتزعان من مطابقة المأتى به مع المأمور به فالتخصيص الراجع اليها لا محالة افرادى وما يمكن ان يجعل عنوانا فتارة وظيفة احرازه راجعة الى المكلف فالتخصيص الراجع اليه انواعى واخرى راجعة الى كليهما فيمكن ان يكون انواعيا او افراديا ولكن من عموم الحكم يستكشف ان الامر احرز تمام موضوع حكمه وحكم بحكم

[2] بنت العاص او بتعضه كلا اذ فرع يد العمى فحكم العقلى عمم على اليد فيصير العام معنونا

عام ولا يمكن ان يكون احتمال اعتماده على قرينة منفصلة عقلية موجبا لرفع الظهور واجمال الكلام الا ان يكون القرينة
العقلية كالمتصل في اللفظ محفوفا بالكلام **تذنيل** في شرح ماكتبه آية الله قدس سره تبعا للتقرير في ذيل التمسك بالعام في الشبهة
المصداقية وهو قوله قدس سره ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من
جهة اخرى كما اذا شك في صحة الوضوء او الغسل بمايع مضاف فيستكشف صحته بعموم مثل اوفوا بالنذر فيما اذا وقع
متعلقا للنذر بان يقال وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم وكلما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا للقطع
بانه لولا صحته لما وجب الوفاء به وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام الى آخره اقول حيث لم يظهر لنا ان المتمسك
بالعموم من هو حتى نراجع كلامه لبيان مرامه فيجب لنا احراز مرامه بالترديد والدوران فمقصوده لو كان الحيلة باثبات
صحة ما كان فاسدا بالنذر اى لو كان الوضوء بالمضاف لولا النذر فاسدا عنده ويريد صحته بالنذر كما ايد له بنذر
الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر مع العلم بحرمتها لولا النذر ففساد كلامه اوضح من ان يخفى لان النذر وا
لشرط واليمين وغيرها لا تحلل الحرام ولا تصحح الفاسد وبالجملة لو كان مراده عدم الانتقال بالتيمم بمجرد عدم واجدان الماء
بل يجوز له الدخول في الصلوة بنذر الوضوء بالمضاف او بنذر الوضوء بالمايع المردد بين الماء والمضاف مع عدم
صحة الوضوء بالفرد المردد لولا النذر فجوابه ان النذر لا يغير الواقعيات والالجاز ارتكاب كل محرم بالنذر والشرط
وثبوت صحة الاحرام والصيام بالنذر فهو لدليل خارج ويكشف هذا الدليل عن ان المحرم الواقعي في الاحرام والصيام
مقيد بما عدا مورد النذر ولو كان مراده اثبات صحة المشكوك بعموم النذر اى لو شك في صحة الوضوء بالمضاف او
بالمردد بينه وبين المطلق فيمكن استكشاف صحته مع الشك بصحته لو تعلق النذر ففيه ان هذا شبهة وردان وجوب الوفاء
بالنذر وان كان عاما الا انه بعد ان اعتبر في متعلقه الرجحان فيجب ان يكون الشئ في حد ذاته صحيحا حتى يجب الوفاء
بالنذر اى انعقاد النذر انما هو بعد الفراغ عن الصحة لولاه فكيف يمكن استكشاف صحته من عموم اوفوا وبعبارة
اخرى عموم الحكم لا يثبت موضوعه ولو كان مراده اثبات صحة المشكوك في مورد النذر لانه لو نذر يجب الوفاء
به للعموم وكل ما يجب الوفاء به فلا بد ان يكون صحيحا ففيه انه وان قلنا بكفاية الصحة والرجحان من قبل النذر
ولا يتوقف على رجحان المنذور سابقا الا ان الرجحان من قبل النذر يكفي لو علم بصحة النذر اى لو قام دليل على صحة
النذر مع بطلان المنذور ومرجوحيته قبل النذر فيستكشف ان من قبل النذر تحقق الرجحان والصحة واما لو لم
يقم دليل على صحة النذر بالخصوص فمن اين علم بتحقق الرجحان من قبل النذر وبعبارة اخرى لما قام الدليل على صحة
الاحرام قبل الميقات في النذر قلنا بانه من قبل النذر تحقق الرجحان وهذا الدليل في الحقيقة مقيد لاطلاق حرمة الاحرام
قبل الميقات ويصرف حرمته بما عدا النذر واين هذا مما اذا شك في اصل صحة النذر كالوضوء بالمضاف ثم انه لا يخفى
انه لو كان مراد المستدل اثبات الصحة لولا النذر ايضا لما وجه لتاييد قوله في الكفاية وربما يؤيد ذلك بما ورد من

من صحة الاحرام الى اخره لانه لقائل ان يقول ان للنذر خصوصية ليست فى غيرها وهى امكان تحقق الرجحان والصحة من قبل النذر نعم لو كان مراده ان الفاسد بالنذر يتبدل او ان المشكوك فى خصوص مورد النذر صحيح لكان للتأييد وجه وكيف كان فالاستدلال بعموم او فوا بالنذر فى الفرد المشكوك لا يسمن ولا يغنى لانه وان لم يخصص عموم اوفوا او شك فى الفرد ليس من جهة الشك فى التخصيص الا ان حال التمسك بالعموم لاحراز الصحة والرجحان مع اعتبار الرجحان والصحة فى متعلقه اسوء من التمسك به فى الشبهات المصداقية لان المصداق المردد داخل فى ظهور العام الذى هو احد جزئى الموضوع للحكم يقينا وفى المقام دخول فى العام مشكوك راسا ولولا التعرض لهذه المسئلة من الاساطين لما كان للبحث فى هذه لنا مجال

البحث الرابع فى جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وعدمه وقبل تنقيح المرام لابد من التنبيه على امور **الاول** ان ملاك النزاع يجرى فى البحث عن المقيد ومطلق المعارض فمن قال بعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص يقول بعدم جواز العمل بدليل بمجرد الظفر به من دون الفحص عن معارضه ولو كان الدليل خاصا **الثانى** ان محل النزاع ليس فى كلام كل متكلم لان اصالة العموم والاطلاق وعدم المعارض من الاصول العقلائية ومن الظواهر المعتبرة بل فى كلام متكلم خاص كالعمومات الواردة فى الكتاب والسنة **الثالث** ان النزاع فى المقام غير النزاع عن حجية الظواهر بالنسبة الى المشافه وغيره ومن قصد افهامه ومن لم يقصد **الرابع** ان ملاك الفحص عن المعارض فى باب الاصول اللفظية غير ملاكه فى باب الاصول العملية لان ملاكه فى الاصول العملية هو ان وظيفة العبد الفحص عن احكام مولاه كما ان من وظيفة المولى بعث الرسل وانزال الكتب بطريق يمكن للمكلف الاطلاع على احكامه عادة فمع استقلال العقل بان من وظيفة المكلف البحث عن احكام الشارع فلا يجرى قبح العقاب بلا بيان ولا اطلاق لقوله عليه السلام رفع عن امتى ما لا يعلمون لان كونها فى مقام الامتنان بالدلالة السياقية التى هى من الدلالات المعتبرة يقتضى ان لا يكون تشريع هذا الحكم مستلزما لاتمام الانبياء فقبل الفحص خارج عن الاطلاق لا انه مطلق وقيد بالاجماع واما ملاكه فى الاصول اللفظية فلامر آخر يحى انشاء الله فى وجه وجوب الفحص اذا عرفت ذلك فالكلام يقع فى مقامين **الاول** فى اصل وجوب الفحص **والثانى** فى مقداره اما الاول فقد استدل له بوجوه تتجاوز عن عشرة ولكن المقبول منها امران الاول العلم الاجمالى الحاصل لكل احد بالمراجعة الى كتب اصحابنا الامامية وهذا العلم موجب للفحص عن جميع ما بايدينا وليس هنا مقام الاخذ بالقدر المتيقن كما سيتبين وجهه انشاء الله فى مبحث الفحص عن التكاليف المعلومة فى قبال الاصول النافية واجماله ان الاخذ بالقدر المتيقن من حيث العدد انما يصح لو لم يكن المعلوم بالاجمال معنونا بعنوان ومبينا بعلامة الا من حيث الكم كالدوران الدين بين الاقل والاكثر بحيث ان العلم الاجمالى نشاء من قضيتين احديهما متيقنة والاخرى مشكوكة واما لو كان معينا من غير جهة العدد نعم

كالو دار الدين المكتوب في الدفتر بين الاقل والاكثر فهنا يجب المراجعة بالدفتر نعم لو ضاع الدفتر فالقدر المتيقن من حيث الكم موجب للانحلال وبالجملة الاخذ بالقدر المتيقن من حيث العدد منحصر بما لو لم يكن للمعلوم تميز اصلا او كان ولم يمكن للمكلف امتيازه واما لو كان له تميز من غير جهة العدد وامكن تميزه فلا يفيد قدر المتيقن فلو علم بان اناء زيد بين الانائين بخمس وامكن امتيازه للمكلف بمجرد قيام بينة على نجاسة اناء لا يفيد للانحلال ففي المقام بالمراجعة الى الكتب وان علم تفصيلا بمخصصات بمقدار المعلوم بالاجمال الا انه حيث علم بوجودها في الكتب فالاخذ بالمقدار المتيقن لا يرفع اثر العلم وبالجملة المعلوم بالاجمال المردد بين الاقل والاكثر تارة لا تميز له الا من حيث الكم واخرى من غير جهة الكم له علامة اخرى كما لو علم بموطوئية حيوان اشتراه مثلا معلى كلا التقديرين فلو امكنه تعيين العدد او العلامة الاخرى فلا يجوز له الاكتفاء بالقدر المتيقن وهو الاقل واجراء الاصل في الاكثر سواء كان العلم الاجمالي في مقابل اصول اللفظية او في مقابل اصول العملية نعم في خصوص الشبهة الموضوعية تفصيل آخر يأتي في محله ان شاء الله واما لو لم يمكنه تعيين العدد ولا العلامة فله الاكتفاء بالقدر المتيقن الثاني كون العمومات والمطلقات الواردة في الكتاب والسنة على غير ما عليه سائر العمومات والمطلقات الواردة في كلام سائر المتكلمين من اقتضاء طبع كل متكلم من ابراز تمام ما في ضميره باللفظ وحيث ان هذه الطبيعة المودعة فيه قد تجبره على اظهار جميع ما له دخل في مرامه وان تعذر به فاذا لم تكن الالفاظ الواردة في السنة حاوية لجميع ما له دخل في موضوع الحكم بل كان ديدن المتكلم بهذه الالفاظ ان يتكل على قرائن منفصلة فلا يمكن الاخذ بما هو ظاهر في لسان غيره بل يجب الفحص عن القرائن ثم لا يخفى ان معرضية العام للتخصيص غير العلم الاجمالي به فانها وان كانت موجبة للعلم الاجمالي احيانا الا ان العلم الاجمالي قد يكون منشأه المراجعة الى الكتب المصنفة في الاخبار بحيث لو علم بان ديدن المتكلم بالعمومات في السنة سلام الله عليه كسائر المتكلمين ولكن حيث احتمل التقطيع في الاخبار ويمكن ان يكون هو السبب لانفصال القرينة عن ذيها فبالظفر بالقرينة نقطع بالتخصيص من دون العلم بان طريقتهم غير طريقة سائر المتكلمين ثم لا يخفى انه لو كان منشأ وجوب الفحص هو العلم الاجمالي وكان الفحص واجبا في اطراف ما هو الحجة فلو علم بحجية الكتب الاربعة دون غيرها ثم ظفر بالمخصص فيها فيجب الفحص عن العمومات في الكتاب والسنة المروية في الكتب الاربعة فبعد الفحص عن جميع الكتب الاربعة لو ثبت حجية كتاب دعائم الاسلام عنده ورأى عاما فيه فحيث ان هذا العام لم يكن من اطراف ما علم بتخصيصه فلا بأس بان يعمل به من دون فحص واما لو كان المنشأ معرضية كلامهم عليهم السلام للتخصيص فلا فرق بين ما كان

طرفا للعلم بعد ما بان هذه توجب الفحص مع الفحص عن العلم الاجمالي كان وجوب الفحص في الشبهة الحكمية ايضا ليس
منشأه منحصرا بالعلم الاجمالي بل به وبان من وظيفة العبد الفحص عن احكام مولده فنفي الاحتمال في المقام يكون لوجوب
الفحص ان قلت لو كان وجوب الفحص من باب كون ديدن المتكلم الاعتماد على القرينة المنفصلة فلا يفيد الفحص اصلا
لاستكشاف مراد المتكلم لاحتمال اعتماده في عام تظفر بتخصيصه على قرينة غير واصلة الينا قلت معرضية العام للتخصيص
توجب عدم الاخذ بظاهر الكلام بما لو تفحصت لظفرت به لا بالقرينة الواقعية ولو لم يكن للمكلف طريق للوصول اليها
توضيح ذلك وان كان موكولا الى كيفية حجية الظواهر ولكن لا بأس بالاشارة اليها اجمالا فنقول قد يقال ان حجية الظهور
تتوقف على الظن الفعلي بالمراد ولا اقل من عدم الظن بالخلاف وقد يقال يكفي الظن النوعي وان ظن على خلافه
فضلا عن الشك وينسب كل منهما اما اعتمد عليه الى طريقة العقلاء والحق هو التفصيل لان الاخذ بظاهر اللفظ قد
يكون من حيث كاشفيته عن المراد النفس الامري فحجيته ليس الا من باب الطريقية الصرفة اي بناء العقلاء على الاخذ
بظاهره ليس الا من جهة دلالته على المراد الواقعي فلا محالة يقيد حجيته بما دل وكشف عن المراد فيعتبر افادته الظن
الفعلي وهذا في كل كلام لم يكن بين المولى والعبد ومن في حكمهما ككلام الطبيب بالنسبة الى المريض وكلام تاجر يتكلم
لطرفه بالنسبة الى من يسترق السمع فان من يسترق السمع لداعي راجع اليه من علمه بقيمة الاشياء اذا احتمل ان المتكلم
اعتمد على بيان تمام مراده بقرينة حالية او مقالية التي بينه وبين مخاطبه لا يؤخذ بظاهر كلامه وهذا هو طريقة العقلاء
طرا لان اللفظ بما هو ليس منشأ لاثر في هذا المقام الا كاشفيته عن المرام وقد يكون الاخذ بالظاهر لا لمجرد طريقيته
بل لجهة موضوعية وان كان الحق في جميع الامارات والطرق هو الطريقية لا الموضوعية فبناء العقلاء في هذا
القسم من الظهور ليس من باب افادة الظن الفعلي بالمراد بل يأخذون بالظاهر ولو مع الظن بالخلاف ان لم يكن
معتبرا وهذا في كل كلام بين المولى والعبد لان طريقة العقلاء الاخذ بظاهر اللفظ مطلقا ولذا الواجح للمولى على العبد
في مقام الامتثال بانك لم ما اطعتني بما هو ظاهر كلامي لم يكن للعبد عذر باني ظننت ان مرادك على خلاف
ما هو ظاهر اللفظ وكذا الواجح للعبد على المولى بان كلامك كان ظاهرا في كذا ليس للمولى ان يؤاخذه بانك لم ما
اتيت بما هو مطابق لغرضك بالمراد وبناء العقلاء في كلا المقامين يظهر بالمراجعة الى الوجدان فانه اقوى برهان
لهما فاذا كان وظيفة العبد الامتثال بما هو ظاهر كلام المولى فاذا علم بان ديدن المولى الاتكال على بيان
تمام المراد على قرينة منفصلة فيسقط هذا الظاهر عن الحجية ولكن لا مطلقا ولكن بل بمقدار اذا تفحص
العبد عن القرينة لظفر بها فالقرائن الواقعية التي لا طريق للعبد للوصول اليها لا تسقط الظهور عن الحجية
بمعنى ما به يحتج العبد على المولى والمولى على العبد فان العبد لو تفحص وما ظفر بالقرينة فان احتمال وان
كان باقيا الا ان هذا الاحتمال لا اثر له بالنسبة الى ظهور له جهة موضوعية ويحتجون
العقلاء المولى الذي يعاقب عبده بعد الفحص عن مخالفة الواقع واما المقام الثاني

واما المقام الثاني فالحق كفاية الاطمينان في المقام بل في كل مورد من موارد وجوب الفحص كانت الشبهة حكمية او موضوعية وذلك لبناء العقلاء على اعتبار الاطمينان اذا حصل من سبب عادي هذا مضافا الى ان اعتبار القطع موجب للعسر الباطل لا يمكن اعتباره في كل شبهة لانه قد يحصل القطع بالفحص وقد لا يحصل ابدا وبالجملة احتمال التخصيص والتقييد واستعمال الامر في الندب والنهي في الكراهة هو بنفسه موجب لوجوب الفحص ولكن لو تفحص واطمئن بعدم التخصيص مثلا فلا يجب عليه التوقف عن العمل بالظاهر لاعتبار الاطمينان عند العقلاء وعدم الردع عنه شرعا نعم ليس الاطمينان عندهم حجة من حيث الصفتية كالقطع اذا حصل من سبب متعارف لا من الرمل والنوم وامثالها فيجب على المجتهد الفحص عن الكتب الاربعة وعن الوسائل والمستدرك

الاولى

في شمول الخطابات الواردة في الكتاب والسنة على الغائبين والمعدومين وعدمه والكلام فيه يقع في جهات ثلاث في محل النزاع **والثانية** في جهة النزاع **والثالثة** في الثمرة اما محل النزاع فالظاهر من العنوان كصريح بعض الاساطين اختصاصه بمثل النداء وضمير المخاطب وكاف الخطاب وامثالها من الامر والنهي لا مطلق الالفاظ العامة والمطلقة فلو قيل مثلا الذين امنوا يجب عليكم الصلوة فلا اشكال في شمول هذا الكلام للغائب عن مجلس التكلم بل المعدوم واما جهة النزاع فقد يقال ان المسئلة عقلية والنزاع في صحة تكليف الغائب والمعدوم وصحتها او في صحة مخاطبة الغائب والمعدوم وعدمها وقد يقال بان المسئلة لغوية والنزاع في عموم الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب لغة وعدمه والاولى ان يقال كما ان القضية تنقسم باعتبار الحكم المتضمنة له الى الخارجية والحقيقية كقوله قتل من في العسكر وقوله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع كذلك تنقسم اليهما باعتبار المخاطب فالمخاطب الموجود لو خوطب بخطاب لا يشمل هذا الخطاب لغيره ولو كان عاما واما لو خوطب من يفرض وجوده في موطنه فنفس هذا الخطاب بلا عناية يشمل من كان حاضرا او غائبا او معدوما فلو قيل ايها المكلف الذي يوجد ويستطيع او ايها الناظر بكلامي افهم واغتنم فلا موجب لان يقال باختصاص ادات النداء او العام الواقع تلوه بالموجود والمشافه الحاضر بمجلس الخطاب وبعبارة اخرى بعد ما ظهر في مجلدات جعل القوانين والشرايع غالبا او دائما على طبق القضايا الحقيقية واغلب القوانين مشتملة على خطاب من امر او نهي فكما ان الامر والنهي من حيث التكليف مشروط بالشرط فكذلك نفس مدلولهما من حيث اللفظ والخطاب واذا صح ان يكلف المعدوم فكذا [illegible] يخاطب واذا صح ان يخاطب من يفرض وجوده في موطنه بقوله ايها الذي توجد صل فكذلك يصح ان ينادي وبعبارة اخرى التكليف الفعلي يمتنع كالخطاب او النداء الفعلي بالنسبة الى المعدوم ولكن التكليف المشروط كالخطاب المشروط بوجود المخاطب ونداء من يوجد لا يمتنع ولا برهان على استحالته نعم في القضايا الخارجية لما كان الحكم مختصا بالموجودين فلا كلام

البحث الخامس في شمول الخطابات الواردة في الكتاب والسنة على الغائبين والمعدومين وعدمه والكلام فيه يقع في جهات ثلاث

الخطاب يختص بهم ايضا فلا بد من تنزيله الى المعدوم من عناية وتنزيل ودعوى استماع الخطاب معهم لا يكفي
الهامع صحة مخاطبة غير ذوي العقول تنزيلا كان دعوى ان من جهة وضع ادات الخطاب والنداء للموجود يجب
ان يجعل كل قضية خارجية ممنوعة جدا المنع ومنعها كك **وبالجملة** لا اشكال في ان كلام المتكلم المنصف
اعلم ايدك الله في الدارين لا يختص بمخاطب خاص مع ان كلامه مشتمل على الخطاب فاذا صح ان يخاطب مع
من يوجد بعد موت المتكلم فليس وجهه الا كون عنوان الكلام مشتملا على الفرض وهذا معنى كون القضية
حقيقية واما لو كان عنوان الكلام ملقى الى متحقق الوجود فهذا قضية خارجية والموجود الفعلي غير الموجود
الفرضي فلا يشمل هذا الخطاب ولو كان عاما الا اذا نزل منزلة الفعلي بعناية وظهر مما ذكرنا انه لو كان الكلام مثل قوله
عز اسمه ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا الغير المشتمل على خطاب ونداء فهذا الكلام بنفسه يشمل
المعدوم فضلا من الغائب والحكم المشتمل عليه هذا الكلام يشمل جميع من استطاع في اي زمان من دون احتياج
الى قاعدة الاشتراك واما لو كان الكلام مشتملا على نداء او خطاب كقوله عز اسمه يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة
وقوله اذا نودي للصلوة فاسعوا فلو كانت القضية حقيقية فكك كما بيناه ولو كانت خارجية فثبوت حكمها يتوقف
اما على تنزيل لو كان عليه دليل واما على قاعدة الاشتراك وتمشية القاعدة بعد احراز اتحاد الصنف واما
لو احتمل ثبوت خصوصية للموجودين مفقودة في المعدومين فلا تمشية القاعدة كما لا يخفى فيظهر ثمرة النزاع
بناء على هذا في القضايا الخارجية ولا يخفى قلتها بنفسها في الاحكام فكيف بثمرته **السادس** هل تعقب العام
بضمير يرجع الى بعض افراده يوجب تخصيصه به او لا فيه خلاف بين الاعلام قول بانه يوجب التخصيص لان
اصالة عدم الاستخدام في الضمير اظهر من اصالة العموم لقلة الاستخدام وكثرة التخصيص وقول بانه يوجب
التوقف ومن قبيل تعارض الظاهرين فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية وقول بانه من قبيل اكتناف
الكلام بما يصلح للقرينية فيوجب الاجمال والحق انه لو قلنا بان النزاع وقع بين الاعلام في رجوع الضمير الى بعض افراد
العام لا يوجب تخصيصا في العام لان اصالة العموم لا يعارضها اصالة عدم الاستخدام لان الاصول اللفظية
جارية في تعيين المراد لا في كيفية الارادة بعد العلم بالمراد كما في ناحية الضمير فلا بد من التصرف في الضمير بنحو من
العناية الا انه بناء على المختار من ان التخصيص لا يوجب تجوزا في العام لا وقع لهذا النزاع اصلا وتوضيح ذلك
انه بناء على المجازية اذا رجع الضمير في مثل بعولتهن الى بعض المطلقات وهي الرجعيات فلا بد من احد التصرفين اما
تخصيص المطلقات في صدر الآية بالرجعيات حتى يطابق الضمير مع المرجع وهذا معنى عدم الاستخدام وثمرته
ان يكون جميع الاحكام الواردة بعد العام مخصوصا بالرجعيات واما التصرف في الضمير بالاستخدام فيرجع مع ان

عام كان الضمير خاصاً وتمرته ان يكون غير هذا الحكم الذى هو بعد الضمير شاملا لجميع المطلقات وبعبارة اخرى لو قلنا بان
تخصيص العام بقيد يلزم ان يكون العام مستعملا فى المقيد فمع فرض اختصاص حق الرجوع بالرجعيات يلزم ان تكون
المطلقات مستعملة فى الرجعيات والا يلزم الاستخدام واما لو قلنا بان تخصيصه لا يوجب ان يكون العام مستعملا فى الخاص
بل فى نفس معناه ولا يلزم من التخصيص الا تضييق دائرة المصب كتقييد المطلق بناء على ما اوضحناه فلا دوران
ما بين الاستخدام والتخصيص لان اختصاص حكم الرجوع بالرجعيات لا يلزم ان يكون الضمير مستعملا فى غير معناه بان لا يكون
مطابقا لمرجعه لان الضمير راجع بالمطلقات بنفس معناها من دون استخدام ومجرد العلم باختصاص احد حكمى العام
بخصوصية لا يوجب التصرف فى العام باستعماله فى الخاص واما تصرف فى ضمير الراجع اليه لان العام لم يكن معناه بحسب
الوضع الاصلى تمام الافراد حتى يلزم من اختصاص حكم ببعض افراده استعماله فى هذا الفرد ولا شبهة ان هذا لعلها
بعينها هى ما اذا انضم بقيده المعلوم من الخارج بالضمير لفظاً وقيل وبعولتهن اذا كن رجعيات ر وجهن احق بردهن
وبالجملة العلم بان احد الحكمين فى العام مخصوص لا يوجب ان يكون حكمه الآخر مخصوصاً او موجباً للتصرف فى الضمير
الراجع اليه نعم لو كان من قبيل جاء زيد وهو متكلم مع العلم بانه اراد من الجائى زيد بن بكر وان المتكلم زيد بن عمرو
فلا بد من احد التصرفين اما بتنزيل زيد بن بكر منزلة زيد بن عمرو حتى يطابق الضمير المرجع واما باستخدام فى الضمير بجعل
الجائى لزيد بن بكر والضمير لغيره والمفروض ان اختصاص الحكم الوارد على الضمير بالرجعيات لا يوجب اذا كان المطلقات
بمعناه قبل التخصيص ان يكون الضمير راجعا الى غير مرجعه اى الى غيرها هو ظاهر فى المرجعية فاصل النزاع انما يصح من
القائلين بالمجازية وتبعهم المتاخرون فى تحرير النزاع هكذا من دون ابتناء وهذا عجيب نعم يجرى هذا النزاع ايضاً
بناء على ان العام المخصص بالمنفصل مستعمل فى العموم قانوناً فيختلف معنى العام والضمير الراجع الى بعض افراده
السابع فى جواز تخصيص العام بالمفهوم وعدمه قد يقال كلية بان العام حيث يدل على العموم بالمنطوق فهو
اقوى ظهوراً من المفهوم ولو كان اخص مطلقاً فضلاً عما اذا كان اعم من وجه ولكن لا يخفى اختلاف المقامات
لان المفهوم انما يكون ويثبت اذا كان للمنطوق خصوصية يستفاد منها هذا المفهوم وقد يكون ظهور القضية فى
استفادة المفهوم منها اقوى من ظهور العام فى العموم اذا عرفت ذلك فالمفهوم قد يكون موافقاً للمنطوق فى النفى
والاثبات وقد يكون مخالفاً والموافق يسمى بمفهوم الاولوية والمساوات والاولوية قد يكون حاكمها العقل
كحرمة الضرب بالنسبة الى الاف وقد يكون من المداليل السياقية كما اذا كان المتكلم بصدد بيان اول درجة
الاذية ومفهوم المساوات ما يستفاد حكم موضوع من اثباته لموضوع آخر من جهة القطع بعدم الفرق بينهما
كما لو سئل عن بئر بضاعة مثلا فيستفاد عدم تنجس كل بئر بوقوع النجس فيه من جهة القطع بالغاء الخصوصية ثم انه

لااشكال فى ان مفهوم الموافق يخصص العام سواء كان اخصّ مطلقاً من العام او اعم من وجه فاذا قيل اهن الفساق وأكرم خدام العلماء فالنسبة بينهما عموم من وجه لشمول الفساق العالم وغيره وشمول المفهوم العادل وغيره كما ان بين المنطوقين ايضا عموم من وجه واذا قيل اضرب بالعصا من اهانك ولا تقل افٍّ للوالدين فالنسبة بين عموم من اهانك والمفهوم وهو لا تضرب الوالدين مطلقا عموم من وجه دون بين المنطوقين فاذا كان بين العموم والمنطوق عموم من وجه فيتعارضان فى مادة الاجتماع ويتبع المفهوم المنطوق واما اذا كان العموم من وجه بين المفهوم والعموم دون المنطوق فيكون المفهوم مقدما ومخصصاً للعموم اى يندرج مادة الاجتماع فى المفهوم وذلك لانه لا يمكن التصرف فى المفهوم من دون تصرف فى المنطوق لان المفهوم لازم قهرى للمنطوق والتصرف فى المنطوق بلا موجب لانه غير معارض للعموم فيصير هذا مرجّحاً لاحد العامين من وجه لان كل مورد لا يمكن اخراج مادة الاجتماع عن احد العامين للزوم محذور كالاستهجان او تبانه بلا مورد ونحو ذلك فهذا قرينة لاخراج مادة الاجتماع عن عام لا يلزم فيه هذا المحذور هذا حكم الموافق واما المخالف كتعارض مفهوم آية النبأ مع عموم التعليل وتعارضه مع عموم الايات الناهية عن العمل بغير العلم فالحق اختلاف المقامات وعليك بما كتبه شيخنا قدس سره الشريف فى الرسائل فى ذيل آية النبأ وبما نقلنا عنه فى التقرير فى حجية عدم اعتبار الكرّية فى الجارى مع ان عدم المفهوم فى قوله

اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ	فصل فى المطلق والمقيد	تقتضى اعتبارها

وفيه مباحث **الاول** فى تعريفهما ومحل البحث فى المقام وبيان كيفية التقابل بينهما **اما** تعريف المطلق فهو لغة بمعنى المرسل ويقابله المقيد والظاهر انه بحسب المصطلح هو معناه اللغوى وتعريفه اصطلاحا بانه ما دل على شايع فى جنسه كانه ناظر الى احد اقسامه وهو البدلى باحد معنييه لان مقدمات الحكمة قد تنتج الشمولى وقد تنتج البدلى والبدلى قد يستفاد من تعلق الحكم بالطبيعة الملحوظة صرف وجودها وقد يستفاد من النكرة من تعلق الحكم بالفرد الخارجى المنتشر الذى هو معنى النكرة والفرق بين الطبيعة المطلوبة صرف وجودها والنكرة ان الخصوصيات الفردية خارجة عن المطلوب فى الاول وداخلة فى الثانى وان امتثال الطبيعة يحصل باتيان افراد متعددة دفعة فى الاول دون الثانى لان الامتثال يحصل بفرد واحد دون غيره فاذا اتى بفردين يحصل الامتثال باحدهما ويكون الآخر لغواً او مضراً وتعريف المطلق بانه ما دل على شايع فى جنسه يشمل خصوص النكرة فانه هو الشايع فى الفرد المنتشر فيه دون الطبيعى فانه نفس الجنس نعم لو قلنا بعدم وجود الطبيعى فى الخارج كما هو مختار المحقق القمى ونظرائه فالمطلق البدلى قسم واحد وعلى اى حال لا يشمل هذا التعريف المطلق الشمولى لان المراد بالشايع فى جنسه اما الفرد

المردد او الكلى المقيد على ما عرفوه بانه هو الحصة المحتملة لحصص الجنس والشمولي هو تمام الحصص فالاولى ان يجعل المطلق والمقيد بمعناهما اللغوى مصطلحا للاصولى واما محل البحث فى الاطلاق والتقييد فى المقام هو الاطلاق والتقييد الراجعان الى المداليل الافرادية لا الى الجمل التركيبية فان البحث فى اطلاقها وتقييدها راجع الى بحث المفهوم كما عرفت فى محله واما التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا التناقض ولا التضاد ولان تقابل التضاد هو تقابل امرين وجوديين والاطلاق ليس الا عدم التقييد امابناء على ما هو الحق من ان ما يطلق عليه المطلق موضوع للماهية اللابشرط المقسمي المعرى من كل قيد فواضح واما بناء على مذهب المشهور فلو صح وامكن ثبوتا ان يكون اللفظ موضوعا للابشرط القسمي فكذلك لان تساوى كل خصوصية ونقيضها فى موضوعات الاحكام او متعلقاتها الذى يدل عليه اللفظ ليس ماخوذا في التساوى فى الموضوع له بمعنى انه وضع اللفظ لمعنى لم يقيد فى مقام الحكم بخصوصية فهو ليس معنى التساوى بل يرجع اليه والانفى عدم التقييد عدمى واما تقابل التناقض فهو تقابل العدم والوجود المحموليين الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان ويحملان على الماهية المعراة عن الوجود والعدم وهما محمولات اوليان وليس تقابل المطلق والمقيد كذلك لان المقيد امر عرضى للماهية بعد فرض وجودها او فى رتبة ايجادها لانه محمول رابطى ومن المحمولات المترتبة كالكتابة والقيام وبالجملة تقابل التناقض هو تقابل الايجاب والسلب المحموليين على الماهية وتقابل المطلق والمقيد هو تقابل الكتابة وعدمها المحموليين على زيد الموجود فهما وان لم يجتمعا كالمتناقضين الا انهما يرتفعان كالمتضادين فان المعدوم لا يتصف بالكتابة ولا بعدمها كما ان الاحمر لا يتصف بالبياض ولا بالسواد اذا عرفت ذلك ظهر ان التمسك بالاطلاق يصح فيما اذا كان المتكلم بصدد ما له دخل فى تمام موضوع حكمه او متعلق حكمه وفيما اذا امكن التقييد ولم يقيد واما لو لم يكن بصدد البيان او كان ولم يمكنه التقييد كما فى قصد القربة والوجه بالنسبة الى متعلق حكمه وكما فى العلم والجهل بالنسبة الى المكلف وكما فى قيد الايصال فى مقدمة الواجب فلا معنى للتمسك بالاطلاق اما فيما اذا لم يكن بصدد البيان فلعدم جريان مقدمات الحكمة حتى من عدم التقييد يتكشف الاطلاق لانه على الفرض ليس بصدد البيان ومجرد عدم التقييد ليس اطلاقا حتى يتمسك به لاثبات الاطلاق لان تقابلهما ليس تقابل الايجاب والسلب بحيث لا يمكن ارتفاعهما واما فيما اذا امتنع التقييد لان برهان امتناعه هو بعينه برهان امتناع الاطلاق لان الاطلاق عبارة عن عدم تقييد الماهية المشتركة والقدر الجامع بين المقيد ونقيضه فاذا لم يكن الماهية مشتركة بين المقيد ونقيضه لامتناع تقييده فليس هناك اطلاق وبالجملة معنى العدم والملكة عدم تقييد ما من شانه ان يتقيد لا نفس عدم القيد ولو لامتناعه فعلى هذا من صرح بان اعتبار قصد القربة فى متعلق الامر ممتنع لا وجه لتمسكه باطلاق الخطاب للتوصلية لانه لو امتنع التقييد بالتعبدية امتنع الاطلاق عن هذا القيد بل الخطاب بالنسبة الى الاطلاق والتقييد بهذا القيد مهمل اى لا اطلاق ولا تقييد وهذا الاشكال يسرى فى المقامين الاخرين

فلا يمكن التمسك باطلاق الخطاب لاشتراك التكليف بالنسبة الى العالم والجاهل ولا العدم اعتبار قيد الايصال والجهل
الكلام ان كل انقسام مترتب على الحكم كالعلم والجهل والتعبدية والتوصلية والموصلية وعدمها وقصد الوجه و
عدمه اذا كان دخيلا في نفس الامر في متعلق التكليف او موضوعه فلا بد من اعتبارها من دليل آخر غير نفس دليل
الحكم او من الغرض وهذا يسمى نتيجة الاطلاق او التقييد في قبال الاطلاق او التقييد اللحاظي الذي هو من
الانقسامات الطارية على الموضوعات او المتعلقات قبل الحكم او في رتبة الحكم **البحث الثاني** قد ذكرنا ان الاطلاق
او التقييد قد يرجع الى المفرد ومعنى اطلاق الجملة جعلها لوحظ وطبعها اي اثبات المحمول او نفيه للموضوع بلا
تخصيصه بخصوصية تستتبع المفهوم وفي مقابله التقييد ومعنى اطلاق المفرد ذكر الموضوع او المحمول بلا قيد
وفي مقابله تقييده بقيد فالتقييد قبل الاسناد تقييد المفرد وبعده تقييد الجملة ثم ان التقييد قد يوجب
التوسعة كتقييد العقد فاطلاقه يقتضي نقد البلد والتسليم حالا والسلامة عن العيب وتقييده يقتضي
اي نقد والتسليم في اي وقت واي بيع ولو كان معيبا وقد يوجب التضييق كتقييد الاكرام بالمجيء وتقييد
المفردات غالبا يوجب التضييق ثم ان الاطلاق او التقييد لا يختص بالمفاهيم الكلية اي باسماء الاجناس بل
يجريان في الاعلام الشخصية باعتبار احوالها ثم انه قد ظهر في الامر الاول ان مقدمات الحكمة تنتج نتائج مختلفة
باختلاف المقامات مثلا اطلاق الامر يقتضي العيني التعييني النفسي واطلاق البيع يقتضي في قوله عز اسمه
احل الله البيع الشمولي والاطلاق في جئني برجل البدلي وفي توضأ بالماء الطبيعي الحاصل بصرف وجوده اي
بما يطرد العدم ولا اشكال ولا اخفاء في اختلاف النتيجة انما الاشكال في الفرق بين المطلق الشمولي والعام بناء
على ما هو الحق من ان مدخول الادات يدل على كونه تمام الموضوع للحكم ببركة مقدمات الحكمة فنقول الفرق
بينهما من جهتين الاولى ان كون المتكلم في مقام البيان لا بد من احرازه بتوسط الاصل في كلام كل متكلم في
باب المطلق واما في باب العام فيستفاد من نفس اللفظ لان الادات وضعت لافادة ان المدخول هو تمام
افراده هو الموضوع نعم اثبات ان المدخول هو العالم لا العالم العادل انما هو ببركة مقدمات الحكمة وبعبارة
اخرى بعد اشتراكهما في ان عدم مدخلية شيء آخر في مصب العموم والاطلاق ببركة المقدمات يختص العام بخصوصية
ليست في المطلق وهي كون المتكلم بصدد بيان تمام افراد ما دخل في موضوع الحكم اي سراية الحكم الى جميع افراد
المصب لان هذا مستفاد من الادات **وبالجملة** هناك امران الكبرى وكليته وكون الكبرى هو المدخول في العام
او طبيعة البيع في المطلق بتوسط المقدمات واما الكلية فبالوضع في العام وبالاصل في المطلق **والثانية**
ان التخصيص كما ينقسم الى الانواعي والافرادي فكذلك التقييد وقلنا في مبحث العام ان التخصيص الانواعي

يرجع الى تضييق المصب والمدخول والافرادى تخلف الى كلية المدخول اولا وبالذات والى نفى المدخول بالاخرة ودافع تقييد الافرادى والانواعى كليهما فى باب المطلق بركة المقدمات واما فى باب العموم فدافع تقييد الانواعى تخصيصه بركة المقدمات ولكن دافع تقييد الافرادى هو نفس الادات لانها وضعت لافادة كلية الكبرى ان الاطلاق والتقييد وصفان اضافيان لان المطلق هو تساوى الماهية بالنسبة الى كل صفة ونقيضها والمقيد تقييدها بصفة وجودية او عدمية فيمكن ان يكون المطلق واردا فى مقام البيان من جهة ولا يكون واردا فى مقام البيان من جهة اخرى او يقيد بخصوصية ولا يقيد باخرى ففى مقام التمسك بالاطلاق لابد ان يلاحظ وروده فى مقام البيان من اى جهة فيكون مطلقا من هذه الجهة دون اخرى الا اذا كان بين الجهتين تلازم دائمية او غالبية كتلازم نجاسة الحلب والسنور مع كونهما من اجزاء ما لا يؤكل لحمه فالاطلاق الوارد فى عدم فساد الصلوة من جهة نجاستها حينئذ عرفا فى عدم فسادها من جهة كونها من اجزاء غيرها كول اللحم فيخصص بهذ الدليل موثقة ابن بكير فان ذيلها اعم من جهة عدم الاجزاء من الجهل والنسيان فتخصص الموثقة بمورد النسيان وتصير نصا فيه وتخصيص بها الايقال وان كانا مختصا بالنسيان وكذلك لو قيد بقيد فلو كان فى مقام البيان فهو مطلق بالنسبة الى غير هذ القيد وبعبارة اخرى ليس المطلق عبارة عن المطلق مطلقا ولا المقيد كذلك **الرابع** هل تقييد المطلق موجب للمجازية مطلقا او لا يوجب مطلقا او تفصيل بين المتصل والمنفصل وتوضيح الاقوال يتوقف على تمهيد مقدمات **الاولى** ان الاطلاق والتقييد وان لم يختصا بالمفاهيم الكلية كاسماء الاجناس بل يعرضان الاعلام الشخصية باعتبار حالاتها الا ان محل البحث بين ما ينسب الى المشهور من استلزام التقييد المجازية وما ينسب الى السلطان من عدم استلزامه لذ هو اسماء الاجناس **الثانية** ان من البديهى ان ما يدعيه المشهور من ان الاطلاق هو مدلول اللفظ هو بعينه ما يدعيه السلطان من انه يستفاد من مقدمات الحكمة وبعبارة اخرى لابد ان يرجع نتيجة الدعويين الى معنى واحد على احد المدعيين انه يستفاد من اللفظ والاخر انه يستفاد من العقل وهذ المعنى عبارة فى نحو اعتق رقبة مثلا عن اى رقبة وبالجملة معنى الاطلاق هو تساوى الحكم بالنسبة الى كل صفة ونقيضها الطارئة عليها فالمشهور قائلون بان معنى رقبة اى رقبة والسلطان يقول بانه يستفاد اى رقبة من مقدمات الحكمة **الثالثة** لاشبهة فى ان الحقيقة الواحدة لا تختلف باختلاف التعبير فمعنى بشرط لا عما يتحد به وهو معنى مبدأ الاشتقاق مقابل لا بشرط عما يتحد به الذى هو معنى المشتق واما عن بشرط لا عن كل خصوصية ومعنى بشرط لا عن كل خصوصية هو الامر العقلى الذى لا موطن له الا الذهن لان ما يوجد لا ينفك لا محالة عن احدى الخصوصيات فاذا كان الشئ مشروطا بعدم تخصصه بخصوصية فلا محالة لا يوجد فى الخارج ايضا وهذ المعنى سواء عبر عنه بلفظ المشروط بعدم تخصصه او عبر عنه بالمشروط بتجرده عن الخصوصية او بالملحوظ ارساله عن كل شئ معنى واحد ومقابل للابشرط

القسمی وقسیم له الرابعة ان قسیم الشئ لا یعقل ان یکون قسما للشئ اذا عرفت ذلك ظهر انما یورد علی المشهور من
ان الاطلاق لو کان بمعنی الماهیة اللا بشرط القسمی یلزم ان یکون کلیا عقلیا لا وقع له اصلا لما عرفت ان ما یدعیه المشهور
من انه مدلول اللفظ هو الذی یدعیه السلطان انه یستفاد من مقدمات الحکمة ولا شبهة ان مقدمات الحکمة لا تنتج
کلیا عقلیا کما لا شبهة ان الاطلاق لیس المفهوم الملحوظ معه عدم لحاظ شئ لان هذا هو المعنی الذی لا یعقل ان یضع
الحکیم اللفظ له لان المعنی اذا قید باللحاظ بحیث یکون التصور واللحاظ جزء له فلا یتحقق فی الخارج ولیس مقصود المشهور
من اللابشرط القسمی هذا المعنی قطعا لانه کما لا بد ان یکون معنی لا بشرط قسیما لبشرط لا وبشرط شئ فکذلك لا بد ان لا
کلیا عقلیا ولیس ما نسب الی المشهور الا استفادة ای رقبة من لفظ رقبة لو ضع لفظها للماهیة المتبادلة بالنسبة الی کل خصوصیة
ونقیضها لا انها وضعت للماهیة بشرط تجردها عن الخصوصیة فان هذا معنی بشرط لا ولا انها وضعت للماهیة الملحوظة
معها عدم لحاظ شئ معها فان لحاظ عدم لحاظ شئ معها لا یتحقق الا فی الذهن واعجب من ذلك ارجاع الماهیة المشروطة
بقید الارسال الی الماهیة بشرط شئ کما فی الکفایة فانه قدره قال وبالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی و
صرف المفهوم الغیر الملحوظ معه شئ اصلا الذی هو الماهیة اللابشرط القسمی اه فان التقیید بالارسال کالتقیید بالتجرد
عن الخصوصیة هو معنی بشرط لا لما عرفت من ان احد معانی بشرط لا بشرط عدم تخصصه بخصوصیة وهذا هو الکلی
العقلی الذی لا موطن له الا فی الذهن ولیس هو الماهیة بشرط شئ وجودیا کان او عدمیا ولا الماهیة الا بشرط القسمی
فان کلا منهما قسیم للماهیة بشرط لا وهما لیسا مما لا موطن له الا فی الذهن وبالجملة لو کان المراد بالارسال هو التجرد کان هذا
معنی بشرط لا نعم لو کان المراد منه السرایة والشیوع فهو یرجع الی ما یظهر من التقریر کما سیجیء وعلی ای حال لیس معنی
اللابشرط القسمی التجرد عن الخصوصیات ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شئ معه فانهما لا یوجدان الا فی الذهن ولا بمعنی
السرایة والشیوع کما فی التقریر نعم منشأ الاشتباه ما جعله المحقق السبزواری فی المنظومة فی تقسیم الماهیات وعدّه اللابشرط
القسمی من الکلی العقلی واعجب من ذلك ما عن المحقق اللاهیجی من جعله الکلی الطبیعی هو الماهیة اللابشرط القسمی
مع ان الکلی الطبیعی هو معروض الکلی المنطقی وهو الذی یحمل علیه الکلی العقلی والکلی الخارجی فوقوع الانسان
موضوعا فی قولك الانسان نوع وموضوعا فی قولك الانسان ناطق یکشف عن انه مقسم بین القسمین و الا
لا یعقل ان یحمل علیه الکلی العقلی واعجب من الکل ما فی التقریر من الفرق بین اللابشرط القسمی والمقسمی باعتبار
فانه بعد ان قال واخری تلاحظ علی وجه الارسال وعدم ملاحظة شئ معها من امر وجودی او عدمی فهی فی هذه
المرتبة لیست الا هی قال وهی الموسومة عندهم بالماهیة لا بشرط شئ ثم قال ولا فرق بین هذا القسم والمقسم الا
بمجرد الاعتبار وان القسم یمتاز عن المقسم بالالتفات الی انه فی تلك الحالة کذلك وهو غیر ملتفت الیه فی المقسم ولا یخفی
ما فیه اذ الالتفات الی انه لم یلاحظ مع الماهیة شئ لا یجعله قسما من المقسم وقسیما للمقیدة بشرط لا وبشرط شئ مع

هو المعنی بشرط شئ وکان ذلك الشئ هو الارسال ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شئ معه الخ

ان الالتفات اليه كذلك لا يجعله كليا عقليا هذا مضافا الى ما في آخر هذا الكلام من قوله ومن تلك الاطوار ظهوره
على وجه السراية والشيوع فالمهية في هذه الملاحظة ملحوظة بشرط شيء فان هذا الكلام ظاهر في ان الاطلاق هو
المهية المشروطة فتحصل مما ذكرنا ان المشهور على ما ينسب اليهم يجعلون تساوي كل خصوصية مع نقيضها مفهوما
من اللفظ فوضع المطلق عندهم للابشرط القسمي والسلطان يجعله مستفادا من العقل فوضع المطلق عنده للابشرط
المقسمي والفرق بينهما ان المدرك العقلاني الذي يعبر عنه بالمفهوم والمتصور البسيط الذي يتصوره العقل من
الموجودات الجزئية او العناوين الكلية كاسماء الاجناس اذا وضع اللفظ بازاء هذا المتصور فلو كان كليا كالانسان
مثلا يكون الموضوع له هو اللابشرط المقسمي يعني الماهية المجردة عن الضمائم الخارجية والذهنية التي هي نفس حقيقة
الانسان وماهيته من حيث هي هي وهي التي يقال فيها ان المهية من حيث هي ليست الا هي لانها من حيث هي
اي من حيث تجردها عن الضمائم ولحاظ نفس ذاتها ليست الا نفس ذاتها لا يصلح لحمل شيء من المحمولات والضمائم الخا
الذهنية عليها واذا لم يوضع اللفظ بازاء هذا المتصور من حيث ذاته بل بلحاظ تجردها عن الضمائم فهي المهية بشرط
لا وهي كلي عقلي لانه لا موطن لها الا العقل وكون موطنها العقل لا ينافي تجردها حتى عن وجودها في العقل الا
لان معناه ان بهذا الوجود ومن هذا الوجود مجرد لا انه لا يتصور في العقل الذي تصوره عين وجوده او وضع
بلحاظ الضمائم فتارة يوضع بلحاظ ضميمة خاصة وجودية كانت او عدمية وهذا بشرط شيء واخرى يوضع للقدر
الجامع بين كل خصوصية ونقيضها فهي اللابشرط القسمي وبعبارة واضحة نفس الطبيعة لا ملحوظا معها الضميمة
ولا عدمها اي بما هي هي اللابشرط المقسمي وبلحاظ عدم تخصصه بالخصوصيات هي بشرط لا وبلحاظ تخصصها
بالخصوصيات فتارة يتساوى كل خصوصية مع نقيضها بالنسبة اليها فهي اللابشرط القسمي ولا فرق بين ان يكون
هذه الخصوصيات التي يتساوى الحكم بالنسبة اليها من لوازم الوجود الخارجي كحرارة النار او للاعم كزوجية الاربعة
نعم في القضايا المتعارفة اللوازم لوازم للوجود الخارجي فعلى هذا القدر الجامع بين لوازم الوجودين داخل في اللابشرط
القسمي واخرى بقيد وتخصص بخصوصية خاصة فهي المهية بشرط شيء ومحض الكلام ان الماهية في حد
نفسها مجردة عن الضمائم هي المقسم وهي مهملة بالنسبة الى الطوارئ والضمائم لا بمعنى انه يمتنع الاطلاق والتقييد
فيها فتكون مهملة من هذه الجهة ولا بمعنى ان المقام ليس مقام البيان حتى تكون مهملة من هذه الجهة بل
لانها ليست في رتبة الاطلاق والتقييد لانها ملحوظة بنفسها وذاتها والاطلاق والتقييد من اطوارها
وعوارضها وهذا المقسم بلحاظ الحكم الوارد عليه او بلحاظ وضع اللفظ له ينقسم على اقسام ثلثة لانها قد تلاحظ
مجردة عن الضمائم الخارجية فهي بشرط لا وقد تلاحظ تحققها مع الضمائم الخارجية اي تلاحظ من حيث وجودها
في الخارج وهذا على قسمين لانها قد يلاحظ مقيدا بتخصص خاص فهي المشروطة وقد تتساوى كل خصوصية

مع

ونقيضها بالنسبة اليها فهى للا بشرط القسمى اذا عرفت ذلك فالحق ما اختاره سلطان العلماء واقوى البراهين عليه
هو المراجعة الى الوجدان فانا نقطع بالوجدان فى ان الموضوع فى القضايا الطبيعية كقولهم الانسان نوع او كلى وفى
القضايا الحقيقية كقولهم الانسان ناطق وفى القضايا الخارجية كقولهم الانسان قتل فى الدار واحد حقيقى ويستعمل
فى كل قضية بعين ما يستعمل فى قضية اخرى بلا عناية وتنزيل ولو كان موضوعا للا بشرط القسمى كان فى استعماله
فى القضايا الحقيقية حقيقة لا فى القضايا الطبيعية والخارجية لان فى الطبيعية كلى عقلى وفى الخارجية مشروط بشرط
هذا مع انه فى مقام الثبوت يمتنع ان يكون الموضوع له اللا بشرط القسمى وتوضيح ذلك ان انقسام المهية الى
المقسمى الى الاقسام الثلاثة ليس كانقسام الاجناس الى الانواع وانقسام الانواع الى الاصناف انقساما فعليا
مع قطع النظر عن تعلق حكم بالمهية لان المهية مع قطع النظر عن تعلق حكم بها ليست الا نفس حقيقة الشئ و
حقيقة الشئ لا تنقسم الى الاقسام ولذا قلنا ان المهية بلحاظ نفسها مهملة عن الطوارى اى ليست فى رتبة
التقييد والاطلاق لانهما من اوصاف الحكم الوارد عليها فهذه الانقسامات بلحاظ الطوارى فنفس المعنى
المتصور الذى يضع الحكيم اللفظ له هو حقيقة الشئ الغير المنقسم الى الاقسام فلا يمكن لما ان يكون اللفظ موضوعا
للا بشرط القسمى وعلى هذا فالتقييد لا يوجب المجازية مطلقا ولو كان بالمنفصل لان تقييد الرقبة بالمؤمنة لا
يوجب عدم استعمال الرقبة فى معناها لامكان استعمال اللفظ فى نفس الماهية المبهمة واستفادة القيد من
لفظ آخر ولا موجب لان يكون يستعمل اللفظ فى المقيد ويكون لفظ المؤمنة كلفظ يرمى فى اسد يرمى قرينة
للمجاز نعم بناء على كون المطلق موضوعا للا بشرط القسمى اما وجوديا فيلزم ان يكون استعمال المطلق الذى
قيد بقيد استعمالا مجازيا مطلقا لان استعماله وارادة المقيد منه بحيث كان القيد قرينة للمجاز كقرينية يرمى لاستعمال
الاسد فى الرجل الشجاع فواضح واستعماله فى طبيعة الرقبة واستفادة الايمان الذى هو جزء آخر للموضوع من
المؤمنة استعمال للفظ فى جزء من الموضوع لان المفروض كونه موضوعا للطبيعة بقيد الارسال فحذف القيد موجب
للمجازية وهذا لا فرق بين المتصل والمنفصل واما بناء على كون اللا بشرطية امرا عدميا ولو كان قسميا كما اوضحناه
سابقا فقد يقال بالتفصيل بين المتصل فلا يستلزم المجازية والمنفصل فيستلزم اما فى المتصل فلان العدمى لا يمكن
ان يكون داخلا فى معنى اللفظ وهذا فى الحقيقة وان كان من الاشكالات على هذا القول الا انه لو قيل به فاللفظ
مستعمل فيما يمكن ان يكون منه جا فيه فيستعمل فى نفس المعنى ويستفاد القيد من دال متصل بلفظ المطلق
واما فى المنفصل فلانه لا يمكن ان يستعمل المطلق فى اصل الطبيعة مع كون المتكلم فى مقام بيان تمام موضوع حكمه فلا بد
ان يستعمله فى المقيد ويكون القرينة المنفصلة كاشفة عن استعمال المجازية كاشفية يرمى و لا يخفى ان التفصيل
يصح لو قلنا بان الظفر بالقيد المنفصل لا يكشف عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان بالنسبة الى هذا القيد وم

لولم نقل بذلك كما هو الصواب فبالنظر الى بالقيد يتكشف ان المتكلم لم يكن الا بصدد بيان بعض المطلوب فلا يلزم المجازية من استعمال اللفظ فى نفى الطبيعى المهمل الى المبحث الخامس بعد ما ظهران الموضوع له هو اللابشرط المقسمى فاستفادة اللابشرط القسمى الذى هو المقصود فى المقام لا محالة من قرينة خارجية ويعبر عنها بمقدمات الحكمة وهى مركبة من مقدمات بعضها بمنزلة الصغرى وبعضها بمنزلة الكبرى وبعضها هى النتيجة المقصودة وقبل تركيبها لابد من التنبيه على امور اشرنا الى بعضها اجمالا **الاول** ان وجه الاحتياج الى استفادة اللابشرط القسمى من المقدمات ان نفى معنى المهية المهملة المبهمة لا يمكن تعلق الحكم بها فان المهية من حيث هى ليست فى رتبة الاطلاق والتقييد فان هذه الرتبة هى رتبة تعلق الحكم بالطبيعة ومعلوم ان تعلق الحكم بالطبيعة انما هو بلحاظ وجودها لا نفس الطبيعة ولحاظ الوجود ليس تقييداً للطبيعة بل لان الحكم لا يمكن الا ورود على الطبيعة بلحاظ وجودها وهى بهذا اللحاظ تنقسم الى الاقسام الثلاثة **الثانى** ان المهية بشرط لا لا يتعلق بها حكم شرعى فالمهية الملحوظة بوجودها فى العقل خارج عن الاحتمال فيدور الاحتمال بين امرين اللابشرط القسمى والمشروط بشرط شئ ثم ان اللابشرط القسمى فى الاحكام ايضا هو اللابشرط بالنسبة الى الطوارى الخارجية لا الاعم منها ومن الذهنى لان الاحكام غالبا او طرا ترد على الماهيات المقدرة وجودها فى الخارج **الثالث** ان نفى عدم التقييد هو الاطلاق ثبوتا واثباتا فان التقابل بينهما حيث انه تقابل العدم والملكة فلا يحتاج الاطلاق الى لحاظ على حدة بل ورود حكم على الطبيعة بلحاظ وجودها فى الخارج وعدم تقييدها بقيد هو حقيقة اللابشرط القسمى لان عدم تخصيصها بخصوصية خاصة مع ورود الحكم الوارد عليها على لحاظ وجودها خارجا هو عين معنى الاطلاق مثلا لو فرض ورود قوله النار حارة فى مقام التكوين كما فى الشرعيات التى تكوينها عين تشريعها فمعنى ارادة الحرارة للنار التى توجد خارجا وعدم تخصيصها فى نار خاصة هو عين ثبوتها لكل نار ولا يحتاج الى لحاظ الاطلاق **وبالجملة** لو كان الاطلاق كالتقييد وجوديا لما كان عدم التقييد اطلاقا ولما امكن احراز الاطلاق بمقدمات الحكمة للزوم المعارضة فان عدم ثبوت قيد خاص لا يدل على ثبوت قيد عام والا ثبت التقييد بعدم ذكر قيد العام **الرابع** ان تسمية المقدمات بمقدمات الحكمة ليست لاختصاص جريانها بكلام الحكيم تعالى شانه بل يجرى فى كلام كل عاقل لا ينقض غرضه **الخامس** ان استفادة المخاطب كلاما محصلا من كلام المتكلم لا يوجب عدم تمامية المقدمات فكون الرقبة المؤمنة على اى حال مراد المتكلم من قوله اعتق رقبة لا يوجب عدم تمامية المقدمات لو كان المتكلم فى مقام البيان لتمام ما له دخل فى موضوع حكمه او متعلق حكمه مع عدم ذكره قيدا متصلا ولا منفصلا اذا عرفت ذلك فاول المقدمات كون المتكلم فى مقام البيان لا بصدد الاهمال والاجمال

اى اذا لم يكن بصدد التشريع ولم يكن بصدد بيان حكم آخر غير حكم المطلق كما فى قوله عز وجل كلوا مما امسكن وقوله
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم بل كان فى مقام بيان تمام ماله دخل فى موضوع حكمه او متعلق حكمه ثم ان جريان
هذه المقدمة انما هو بالاصل العقلائى فان كون المتكلم بصدد التشريع او بصدد بيان حكم اخر خلاف سيرة
العقلاء فى بيان مرامهم وفهما يحتاجان الى القرينة لا ورود الكلام فى بيان تمام المرام وثانيها عدم ذكر القيد لا
متصلا ولا منفصلا بعد الفحص عنه وثالثها انه لو كان الموضوع او المتعلق فى مقام الثبوت مقيدا لكان عليه البيان
فى مقام الاثبات فعدم ذكره يكشف عن عدم دخل قيد فى موضوع الحكم او متعلقه والا لزم نقض الغرض ثم انه قد اخذ
مقدمات اخرى لتمامية الاطلاق منها ما اخذه شريف العلماء ومن تبعه قدس سره من انه لو كان المتكلم فى مقام
البيان ولم يقيد كلامه فلو كان موضوع احد الافراد المعين بالخصوص فترجيح بلا مرجح واحد ما المشتمل على الترجيح
فى نظر المتكلم واقعا والمجهول ظاهرا فاغراء بالجهل واحد ما لا بعينه فهو مفهوم لا واقع له غير الافراد فيتعين كونه تمام الافراد
وفيه لا يحتاج الى تعب هذه المسافة لان مجرد عدم ذكر القيد مع كونه فى مقام البيان يكشف عن عدم دخل خصوصية
فى الموضوع او المتعلق وعدم ذكر القيد اثباتا عين الاطلاق فى هذه المرحلة كما يكون كذلك ثبوتا نعم لو كان الاطلاق
امرا وجوديا فلا بد من احرازه من عدم التقييد واقعا بالقطع ولا يكفى عدم ذكر قيد المؤمنة فى اللفظ لاثبات
قيد اى رقبة لان كلا منهما امر وجودى مسبوق بالعدم فللقائل ان يقول عدم ذكر قيد اى رقبة يدل على عدم اعتبار
خصوصية الايمان كما يمكن ان يقال عدم ذكر قيد المؤمنة يدل على ثبوت الضد الاخر الذى لا ثالث بينه وبين
قيد المؤمنة **ومنها** ما اخذه فى الكفاية اعلى الله درجته مصنفها من انتفاء القدر المتيقن فى المخاطبة
لان مع وجود القدر المتيقن لا اخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده فان الفرض انه بصدد بيان تمامه وقد
بينه لا بصدد بيان انه تمامه وفيه ما عرفت ان نتيجة المقدمات ليست استفادة المخاطب من كلام متكلمه معنى
متحصلا بل استفادة تمام ماله دخل فى موضوع الحكم او المتعلق فعلى هذا نقول ما المراد من القدر المتيقن فى مقام
التخاطب فلو كان المراد القدر المتيقن من الحكم اى نقطع بان المؤمنة يجوز عتقها على اى حال كان المراد من
من الرقبة اى رقبة او خصوص المؤمنة فكونها متيقنة فى مقام الامتثال لا يرفع نقض الغرض لو كان
للايمان دخل فى موضوع الحكم لان المتكلم لم يبين دخله فللعبد امتثال غير المؤمنة وكون المؤمنة كافية
لا يعين العتق فى خصوصها وهو قدس سره ملتفت الى هذه الجهة ويقول بان المتكلم بصدد بيان تمام المراد لا
بصدد بيان ان المتيقن تمام المراد لا غيره حتى يخل ببيانه وقد عرفت ان المتكلم فى صدد بيان تمام ماله دخل
والعجب منه قدس سره انه فى الحاشية على قوله فافهم يقول بانه اشارة الى انه لو كان المتكلم بصدد بيان ان المتيقن

هو المراد

هو المراد لا غيره ايضاً لا يخل عدم ذكر قيد المؤنة بغرضه لان بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الافراد يفهم ان
المتيقن تمام المراد فان هذا الكلام مثل كلامه في صدر المبحث من ارجاعه مفهوم الى الماهية بشرط شئ ولو كان ذلك
الشئ هو الارسال والعموم البدلي ظاهر في ان الاطلاق عنده جنابه كالتقييد وجودي ولذا من عدم نصب قرينة
على تمام الافراد يريد ان يستكشف ان المتيقن هو المراد لا غيره وفيه مضافا الى ما عرفت من الاطلاق عدمي ان
من عدم نصب قرينة على تمام الافراد لا يستكشف التقييد والاولى من عدم نصب قرينة على التقييد يستكشف
الاطلاق لان كلا منهما مسبوق بالعدم ومجرد كون المؤنة متيقنة في الامتثال لا يكون قرينة على اعتبار الايمان الا
ان يكون مراده قدره من القدر المتيقن هو القدر المتيقن في المفهوم فنقول لو كان مراده كذلك فليس هذا القدر
المتيقن الا القرينة على التقييد وقلنا ان من المقدمات عدم ذكر القيد وبالجملة المتيقن قد يكون موجباً لانصراف
المطلق عن غيره وقد يكون موجباً لانصراف المطلق اليه ويجئ انشاء الله ان الانصراف الموجب للتشكيك في الماهية
مانع من التمسك بالاطلاق اما لكونه مهملا كما اذا خرج البعوضة من قوله لا يجوز الصلوة فيما لا يؤكل لحمه لضعفها في
الحيوانية وحقيقتها فهي خارجة عنها موضوعا فبالنسبة اليها الكلام مهمل واما كونه مقيداً كما اذا انصرف الرقبة الى
رقبة ذي رأس واحد وعلى اي حال هذه المقدمة ليست مقدمة اخرى غير انتفاء ما يوجب التعيين وبالجملة
القدر المتيقن بحسب المفهوم راجع الى ما يوجب التعيين والمتيقن بحسب الحكم فوجوده كعدمه ليس من المقدمات
خصوصا في المطلق الشمولي فان تيقن بعض الافراد لا ينفي الحكم عن غيره وكون هذا مراداً على اي حال لا يفيد شيئاً
فانه لو قيل اكرم العالم فلم نقتصر على العادل وباي قرينة ولو وجب اكرام كل عالم فهو معنى الاطلاق وهكذا
في المطلق البدلي فلو قيل اكرم عادلاً فكون العالم العادل متيقناً لا يوجب صحة مؤاخذة المولى العبد لو اكرم
العادل الجاهل لان المؤاخذة لا تصح الا مع المخالفة والمخالفة لا تكون الا مع كون موضوع الحكم مقيداً
والمفروض انه لم يتم دليل على التقييد فاي نقض غرض اعظم وبالجملة وان كان كون المتكلم في مقام بيان تمام
المراد هو اللحاظ الاولي في اظهار المراد وكون المتيقن هو تمام المراد لا غيره لحاظ ثانوي ولا يجب على المتكلم اشتمال
كلامه على عقدي السلب والايجاب بل يكفي اشتماله على عقد الايجاب الذي هو اللحاظ الاولي الا انه يجب
ان يكون عقد الايجاب مشتملا على تمام ما له دخل في غرضه وكون شخص متيقناً لمناسبة الحكم والموضوع في
موضوع حكمه لو اوجب التقييد فانتفاء تيقنه من المقدمة الثانية ولو اوجب الاجمال فكون المتكلم في
مقام البيان ينهدم اساسه ولو لم يوجب شيئاً فللعبد امتثال حكم مولاه في غير هذا المتيقن لان المفروض
ان غيره داخل في افراد الطبيعة التي امر بها ولا يمكن موقع العبد عن الاطلاق بالمتيقن الا دورياً لان انحصار

الطبيعة به يتوقف على صرف الطبيعة عن غيره وصرفها عن غيره يتوقف على انحصار الطبيعة به وبعبارة اخرى
عدم الاطلاق يتوقف على كون موضوع الحكم هو المتيقن وكونه لا غير هو الموضوع يتوقف على عدم الاطلاق ولا
يقاس القدر المتيقن بالقرينة على التقييد لان تقديم القرينة على ذى القرينة ليس دوريا لانه من باب تقديم
النص او الاظهر على الظاهر وهذا بخلاف ما اذا لم يكن القدر المتيقن قرينة على التقييد فان تقديمه على الاطلاق
اما بلا موجب او دورى هذا مضافا بانه لا يمكن ان يكون القدر المتيقن رافعا للاطلاق لانه قلما يوجد مطلق و
لم يكن له قدر متيقن فيجب ان لا يكون للتمسك بالاطلاق مجال بل لا يتحقق معارضة بين المطلقات الا قليلا
مثلا المتيقن من العذرة فى قوله ثمن العذرة سحت عذرة ما لا يوكل لحمه والمتيقن منها فى قوله ع لا بأس ببيع
العذرة عذرة الماكول لان بمناسبة الحكم والموضوع المتيقن فى احد الجزئين غير المتيقن فى الاخر فلا اطلاق
فيهما فلا تعارض بينهما فتدبر انه بعد ما ظهر ان الاطلاق والتقييد وصفان اضافيان فالظفر بالمقيد
بدليل منفصل لا يكشف عن عدم كون المتكلم بصدد البيان اصلا فان الظفر بالقيد يكشف عن اعتماد المتكلم
فى بيان احد جزئى موضوع كلامه الى دليل منفصل وبالنسبة الى غير هذا القيد المطلق له اطلاق وبالجملة
لو قيد اعتق رقبة بالايمان بدليل منفصل فلا يكشف هذا الدليل الا عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان من جهة
خصوصية الايمان واما بالنسبة الى سائر القيود فلا يكشف عن عدم كونه بصدد البيان بالنسبة اليها فيجوز
التمسك باطلاقه فالظفر بالمقيد لا يصادم المقدمة الاولى كلية نعم لو كثر التقييد وبلغ مرتبة يستهجن
كون المتكلم بصدد البيان مع دخل هذه القيود الكثيرة فى موضوع حكمه فيستكشف من هذه القيود عدم
كون المتكلم بصدد البيان وقد دفع هذا الاشكال فى الكفاية بما عرفته فيه تذكره فى باب العام من ان استعمال
العام او المطلق لو كان قانونا وضربا للقاعدة فلا يكشف الظفر بالتخصيص او التقييد عن عدم استعمال العام
والمطلق فى العموم والاطلاق وظهر فيه ما لا يخفى على المتأمل من ان دليل الحجية ليس جزء لمدلول الحجة فمدلوله
ليس الا ايجاب الاكرام للعلماء لا ابن على ظهور العام فى عمومه الا ان يقوم دليل على خلافه فلا يمكن ان يكون
المراد من المقدمة الاولى اى كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده ان يكون فى مقام بيان تمام مراده
قانونا فان بيان القانونية ليس من مؤدى دليل الاجتهادى بل من مؤدى مفاد الاصول والظفر بالمقيد
لا يكشف الا عن عدم مطابقة ما هو ظاهر الكلام للنفس الامر وليس هو غاية للمطلق كالعلم بالنجاسة الذى هو
هو غاية لكل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر **المبحث السادس** فى كيفية علاج التعارض بين المطلق والمقيد
ولا يخفى ان العلاج فرع التنافى والتنافى لا يتحقق الا ان يكون هناك تكليف واحد ودار امره بين التخيير

والتعيين

والتعيين بان كان ظاهر المطلق هو كفاية كل فرد وظاهر المقيد تعيين المشتمل على القيد واما لو كان هناك
تكليفا كقوله ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة فلا تعارض بين الخطابين اصلا الا ان الكلام
يقع تارة في احراز التنافي وانه يحرز بوحدة السبب او ان عدم العلم بتعدد التكليفين يكفي لثبوت التنافي ولو لم
يحرز ان السبب واحد كما ورد ابتداء اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واخرى في علاج التنافي ثم ان اقسام
المطلق والمقيد فيما اذا كان متعلق التكليف فيهما واحدا كالعتق تسعة لانهما اما مثبتين واما منفيين او مختلفين
وكل منهما اما في متعلق التكليف او موضوعه ثم الاطلاق او التقييد في الموضوع اما شمولي واما بدلي اي
المطلوب صرف الوجود ولا يخفى انه لو تحقق التنافي فلا مناص الا عن حمل المطلق على المقيد ولو كان ظهور
المقيد في التعيين اضعف من ظهور المطلق في التخيير لا حمل المقيد على الاستحباب بمعنى افضل افراد الواجب
ولا جعله من قبيل الواجب في واجب وذلك لان حكم المقيد بالنسبة الى المطلق كحكم القرينة بالنسبة الى ذي
القرينة والاصل الجاري في القرينة اصل سببي والاصل الجاري في ذيها اصل مسببي يعني مفاد الاصل في القرينة
ناظر الى موضوع ذي القرينة ومفاد الاصل في ذيها ناظر الى حفظ موضوعه لانه محكوم والمحكوم حكم على
تقدير موضوع فلا يثبت وجود موضوعه فههنا دعويان الاولى قرينية المقيد للمطلق لا العكس الثانية
حكومة الاصل اللفظي الجاري في طرف القرينة على الاصل الجاري في ذي القرينة اما قرينية المقيد للمطلق
لان الضابط في القرينة كونها مبينا لبعض المراد ومتمما للمدلول كمتعلقات الافعال من الحال والتميز وامثالها
كالصفة وسائر التوابع فانها بالنسبة الى الفاعل والمفعول والمتبوع بمنزلة المبين والمفسر وبعبارة اخرى
ما كان فضلة في الكلام او احتاج الى ضميمة بحيث لا يتم الكلام به وحده فهو قرينة نعم قد يتفق مصداق فيه
لهذا الضابط الا ان اغلب الكلمات متمم المراد كالصفة والقيد والحال والتميز بل جميع المفاعيل بالنسبة الى الفاعل
وما عدا المفعول به بالنسبة الى المفعول به من القرائن فلا يمكن ان تكون الموصوف قرينة للوصف ولا
ذو الحال قرينة للحال رأيت اسدا يرمي لا يشتبه قرينية يرمي للاسد لانه من حالات الاسد وكذلك المقيد
بالنسبة الى المطلق لانه وصف والمطلق موصوف فاذا كان مثل يرمي قرينة للاسد فلو كان ظهور يرمي
في رمي النبل من اضعف الظهورات وظهور الاسد في الحيوان المفترس من اقوى الظهورات كما هو كذلك
في المقام لان ظهور يرمي في رمي النبل بالاطلاق او الانصراف وظهور الاسد في المفترس بالوضع فيثبت الدعوى
الثانية اي يقدم ظهور القرينة على ظهور ذيها لحكومته عليه لان منشأ الشك في المراد من الاسد هو الشك
في المراد من الرمي فباصالة الظهور في يرمي ترتفع الشك في المراد من الاسد لان مفاد اصالة الظهور في يرمي هو
البناء على ان المراد من الاسد هو الرجل الشجاع دون العكس لان البناء على ان المراد من الاسد هو الحيوان المفترس

ليس مساويا للبناء على ان المراد من الرمي رمي التراب نعم هو لازمه العقلي وهذا بخلاف مفاد اصالة الظهور
في يرمي فان رمي هذا الشخص الذي فاعل يرمي لو كان رمي النبل كان الاسد هو الرجل الشجاع فان فاعل يرمي هو
الضمير الراجع الى الاسد وبالجملة كما يقدم الاصل الجاري في الثوب المستصحب النجاسة على الاصل الجاري في الماء
القليل الطاهر الذي لاقى الثوب لحكومته عليه فكذلك الاصل الجاري في القرينة يقدم على الاصل الجاري في ذي القرينة لان
في البابين الاصل الحاكم ناظر الى ما ينظر اليه الاصل المحكوم نعم قد يتوهم الفرق بين المقامين وهو ان الاصول العملية
ليس مثبتا للازم العقلي اي استصحاب طهارة الماء ان يستلزم عدم نجاسة الثوب عقلا لانه لا يمكن ان يكون الماء
القليل الذي لاقى الثوب المستصحب النجاسة طاهرا وكان الثوب نجسا الا انه حيث ان اللوازم العقلية لا تثبت
بالاصول العملية فلذا يقدم الاصل في السببي فان المسبب من الاحكام الشرعية للسبب دون العكس الا ان
الاصول اللفظية مثبتاتها حجة فكما ان الاصل في طرف يرمي مفاده وجوب البناء على ان الاسد هو الرجل الشجاع
فكذلك الاصل في طرف الاسد فان مفاد الاصل في طرفه اي وجوب البناء على ان الاسد بمعنى الحيوان المفترس
وان لم يكن في قوة وجوب البناء على ان المراد من الرمي رمي التراب الا ان لازمه العقلي كذلك لان كون الاسد
ظاهرا في الحيوان المفترس يلزمه عقلا ان يكون الرمي رمي التراب ولكنه توهم فاسد فان كون الاصول اللفظية
مثبتاتها حجة وان كان تاما الا انها تثبت اللوازم بعد جريانها والمفروض ان الاصل في الحاكم يمنع عن جريان الاصل
في الملزوم وبعبارة اخرى لما تم موضوع المحكوم يعارضه دليل الحاكم الا ان دليل الحاكم اساسه وبنيانه هدم موضوع
فلا يجري الاصل حتى يعارض ظهوره بلا رفع ظهوره القرينة هذا الكلام في التقييد بالمتصل فان المؤمنة في قوله
رقبة مؤمنة بمنزلة يرمي في رأيت اسدا يرمي لانها وصف اعتمد على الموصوف فهو قرينة له واما في المنفصل
فلانه اذا فرض اتصاله بالكلام يكون ايضا كالمتصل في قرينيته للمطلق نعم هو لا يهدم ظهور المطلق في الاطلاق لما عرفت
في باب العام والخاص ان بين مخصص المتصل والمنفصل فرق من جهة واشتراك من جهة اما الفرق بينهما
فهو ان المتصل مانع عن انعقاد الظهور اي يتوقف ظهور الكلام بحيث يصح ان ينسب مفاده الى المتكلم
اي ان هذا هو الذي قاله المتكلم على تمامية الجملة فما دام المتكلم مشغولا بالكلام لا ينسب اليه المداليل الافرادية
والظهورات التصورية واما المنفصل فليس مانعا عن انعقاد الظهور ولا رافعا له لان الكلام بعد تمامه انعقد
له ظهور ويثبت له الدلالة التصديقية اي المتحصل من الجملة بحيث يصح ان ينسب مفاده الى
المتكلم ويقال هذا هو الذي قاله نعم يكون المنفصل كاشفا عن عدم مطابقة هذا الظاهر للمراد النفس
الامري اي الموضوع مقيد فالمنفصل مانع عن الدلالة التصديقية بمعنى آخر وهو كون هذا الظاهر
كاشفا عن المراد النفس الامري المعبر عنه بالحجية فاذا كان رافعا لهذا الظهور ومبينا له خلية القيد
في الموضوع النفس الامري فيكون كالمتصل قرينة على التقييد بعد ثبوت عدم تعدد التكليف حاكما
على ظهور المطلق من حيث الدلالة وان كان سنده اذا كان ظنيا واردا وحاكما او متعينا في الورود

ومن هذه الجهة يكون المنفصل كالمتصل لانه دال على عدم فعلية التقييد في نفس الامر

على النزاع في حجية الظهور في انه هل من باب اصالة عدم القرينة واقعا حتى يكون دليل القرينة حاكما او عدم القرينة
ولو بالتعبد بها حتى يكون واردا او من باب الظن النوعي المعلوم انه مقيد على عدم الظن بالخلاف وبمجرد قيام دليل على
الخلاف يرتفع حقيقة موضوع الظن النوعي وعلى اي حال فبالنسبة الى دلالة الخاص والمقيد بالمطلق القرينية فجهة
التقديم هي الحكومة كما ظهر تقريبها وعلى اي حال لا فرق بين المتصل والمنفصل في ظهور دليل المقيد في مدخلية القيد في موضوع
النفي الامري هذا كله بعد احراز التنافي كما لو علم ان المكلف به عتق واحد ودار امره بين الاحتمالات الثلاثة واما مع
الشك في انه واحد او لا كما اذا ورد ابتداء اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة او احتمل تعدد العتق في كفارة افطار نهار
شهر رمضان فهل يحمل المطلق على المقيد ام لا والحق فيه هو الحمل ايضا لان غاية الامر يصير الاحتمال المقابل لاحتمال الحمل
ثلاثة وفي صورة العلم بالوحدة اثنين والثالث احتمال تعدد التكليف بان يكون التكليف بالمطلق غير التكليف بالمقيد
ولكن هذا الاحتمال ايضا مندفع بظهور المقيد في التقييد فان تعلق الامر بصرف الوجود من الشيء مع كون المقيد صرف
الوجود من المطلق لان انطباق صرف الوجود من المطلق على المقيد قهري ومع ان صرف الشيء لا يتكرر موجب لان
لا يحمل المطلق على المقيد وبعبارة اخرى ينفي تعلق الخطابين بالطبيعة الواحدة ينكشف وحدة المكلف به و
احتمال تعدده مندفع بظهور المقيد في الوجوب التعييني والامكان الواجب على المتكلم ان يقيد احد الخطابين بالطبيعة
الاخرى او بفرد آخر ومع عدم تقييده وتوجه الخطابين بطبيعة واحدة فاحتمال التعدد مندفع ولو قيل مثبتية الاطلاق
فيجاب بانه دوري كالاحتمالين الاخيرين مقابل الحمل فان قرينية المطلق للتعدد يتوقف على بقائه على الاطلاق
وبقائه عليه يتوقف على ان يكون التكليف متعددا وبالجملة نرى ان بناء الاصحاب في الفقه حمل المطلق على المقيد
ولو مع عدم احراز وحدة السبب نعم في مورد العلم بتعدد السبب لا موجب للحمل واما في غيره فيجب ان يحمل ولو
مع الشك في الوحدة ان قيل على هذا يجب ان يحمل المطلق على المقيد في المستحبات ايضا مع ان بناءهم على عدم الحمل
اذا لم يعلم بوحدة المستحب وفيه ان نفي الرخصة في الترك الذي هو معنى المستحب يقتضي عدم الحمل لان موجب
الحمل كما عرفت هو تعلق الامر في المطلق بصرف الوجود من الشيء وتعلقه في المقيد ايضا بصرف الوجود منه فان المقيد
عقلا صرف الوجود من الشيء ومعلوم ان صرف الشيء لا يتكرر فالتكليف واحد ولم يقم قرينة على تعلق الامر
بفرد آخر غير ما تعلق به الامر الاول فيحمل المطلق على المقيد وهذا الموجب مفقود في المستحب لان ترخيص ترك
المقيد مستلزم لكفاية اتيان الطبيعة في ضمن اي فرد بدليل المطلق وبعبارة اخرى في الواجب يتحقق التنافي بين
مفاد المطلق وهو جواز ترك المقيد واتيان الطبيعة في ضمن غيره وبين مفاد المقيد وهو عدم جواز ترك الطبيعة
المقيدة فجواز تركه وعدم جواز تركه في الطبيعة لا صرف الوجود يتوقف على عدم الحمل وعدم الحمل يتوقف على

على التعدد وهذا التنافي في المستحب مفقود لان دليل المقيد لا ينفي عدم استحباب غيره لان مبنى الحمل ليس على المفهوم بل
يثبت استحباب المقيد مع تجويزه لترك هذا المستحب وجواز تركه هو نتيجة المطلق مع شئ زائد لا ينافي استحباب هذا
لان مفاده استحباب احد افراد الطبيعة تخيراً واستحباب احد افرادها لا ينافي خصوصية هذه المزية فيه الا اذا علم ان هذه
المرتبة من المستحب عين المرتبة التي في المقيد فما لم يعلم اتحاد المرتبة اي التنافي فمنفي دليل الاطلاق مع كونه في مقام البيان
يكفي لاثبات الاستحباب في المطلق وبالجملة التعدد الذي يتوقف عدم الحمل عليه في الواجبين هو بنفسه ثابت
في المستحبين لامكان تفاوت مراتب الاستحباب فما لم يعلم وحدة المرتبة لا يعلم بالتنافي فلا موجب للحمل ويكفي لاثبات
المرتبة النازلة في جميع افراد الطبيعة المستحبة كون المتكلم في مقام البيان ولا يكون دليل المقيد قرينة للمرتبة الخاصة
ليس الا اذا علم باتحاد المرتبة او كان للمقيد مفهوم ولا يقال اذا ثبت ان المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في موضوع حكمه
فيثبت التعدد في الواجبين ايضاً كما لو قلنا بان الشياع والسريان جزء من مدلول المطلق وذلك لانه كان لا موجب
للحمل اذا قلنا بان اللفظ موضوع للاطلاق فانه يستلزم المجازية بلا موجب لان قرينية المقيد في دليل [illegible] المجازية
في دليل الاطلاق يتوقف على احراز وحدة التكليف فكذلك كون المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في موضوع حكمه
موجب لعدم الحمل ويجوز الالاطلاق التعدد فلا فرق على هذا بين الواجب والمستحب لانا نقول لو علمنا بانه في مقام
بيان تمام ما له دخل في موضوع حكمه بنص منه او مثل النص فلا موجب للحمل الا ان احراز هذا المعنى في الواجب قليل
ولكنه في المستحب غالب مع ان نفي العلم بتعدد مراتب المطلوبية في المستحبات موجب لعدم الحمل واما في الواجبات
فاصالة البراءة تقتضي عدم تعدد التكليف فتد ومن هنا ظهر ان كلما لم يثبت التنافي ولو في الواجب فلا وجه للحمل و
الاقسام ففي المثبتين اذا كان التكليف صرف الوجود ففهم حاله واذا كان مطلق الوجود كقوله اكرم العالم واكرم العالم العادل
فلا موجب للحمل وفي المنفيين اذا ثبت ان النفي تعلق بفرد فحكمه الحمل والا فلا موجب له كقوله لا تشرب المسكر ولا تشرب الخمر
وفي المختلفين كقوله اعتق الرقبة ولا تعتق الكافرة فحكمه الحمل اذا كان بدلياً وقوله لا تعتق الرقبة واعتق المؤمنة فحكمه التخصيص
واذا كان المطلق شمولياً كقوله اكرم العالم ولا تكرم العالم الفاسق فحكمه التخصيص واذا ثبت تعلق النفي بصرف الوجود وورد
دليل مقيد مثبت فلا بد من الحمل ايضاً كما اذا قيل لا تعتق رقبة واعتق المؤمنة وبالجملة لا تنافي بين اثبات الحكم لجميع الافراد
واثباته لفرد خاص ولا تنافي ايضاً بين نفي الحكم عن جميع الافراد ونفيه عن فرد خاص الا ان لا يكون المتكلم في مقام البيان
او لم يعلم فائدة في ذكر الخاص الا البيان ان موضوع الحكم هو هذا لا غيره واما مع احتمال فائدة اخرى في ذكره فلا موجب للتقييد
فعلى هذا لا فرق بين الوضعيات والتكليفيات فلو قيل في الغنم زكوة وفي الغنم السائمة زكوة فلا موجب للحمل وكون
الاصل في القيد احترازياً لا يفيد للتقييد لان هذا الاصل مقيد بعدم امكان فائدة اخرى للتقييد او عدم
ظهور مانع ظهور فائدة اخرى ولو كان من اضعف الظهورات يرتفع موضوع هذا الاصل

١

وبال

هذا مما افاده آية الله في العالمين

احكام في اللباس المشكوك

لسيدنا ... الاقا ميرزا حسين النائيني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف انبيائه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين
وبعد فيقول العبد المحتاج الى رحمة ربه الباري موسى بن محمد عفي عنهما هذا ما استفدته ممن انتهت اليه رياسة
الامامية الاثني عشرية في القرن الرابع عشر حجة الاسلام وكهف الانام استاد الفقهاء والمجتهدين آية الله في العا
الشيخ ميرزا محمد حسين النائيني متع الله العلماء ببقائه في حكم لباس المشكوك وان صنف في المسئلة رسالة لم يكتب مثلها
في الامامية فلم يكن تقريرها بالعبارات الخفيفة الركيكة وقع بعد ما حرره هو بنفسه ما افاده بعبارات وجيزة رشيقة ال
انها حيث كانت صعب التناول لاشتمالها على امهات بحث الاصول واحتوائها على دقائق الفروع والمعقول
على من لم يحضر مجلس بحثه ولم يستفد من افادات درسه ولذا يسلك كل من دق النظر اليها مسلكا ويذهب
الى استخراج المودعات فيها مذهبا فلا بأس بتسويد هذه الاوراق لتوضيح مطالبها وتشييد قواعدها مقدار
فهمي القاصر لكي ينتفع بها اخواننا المؤمنون ويكون ذخيرة لي يوم لا ينفع مال ولا بنون وعلى الله سبحانه اتوكل
وبعتبة باب مدينة العلم اتوسل ثم اقول الاقوال فيه اربعة الجواز مط والمنع كك والتفصيل
بين اللباس وعوارضه كالشعرات الملقاة والمحمول والمنع في اللباس والجواز في عوارضه والتفصيل بين
ما اذا علم كون اللباس حيوانيا وما لم يعلم بان احتمل كونه قطنا او كتانا فالمنع في الاول والجواز في الثاني
والحق هو الجواز مط وقبل الخوض في المقصود يجب رسم امور الاول قد يستفاد من صاحب الجواهر قده
ان المنع والجواز مبنيان على استفادة شرطية المأكولية او مانعية الغير المأكولية من ادلة الباب فلو قيل
بالشرطية فيبتني على المنع دون ما اذا قلنا بمانعية غير المأكول فيقال بالجواز لاصالة عدم المانع بتخيل ان

وهو دام ظله

العدم هي اصل برأسها وان لم يرجع الى الاستصحاب وقد يستفاد منه ان الشرطية معتبرة بالنظر الى الملبوس نفسه
دون عوارض اللباس كالشعرات الملقاة فان فيها يبنى على المانعية وفي مورد الشك يبنى على الجواز ولازم
كلامه استفادة شرطية الماكولية ومانعية غير الماكولية كليهما من ادلة الباب وهذه الكلمات افادها بعد نقل
عبارة المنتهى وايراد المدارك عليه وايراد الاستاد على المدارك فنقل عن المنتهى ما عبارته لو شك في كون
الصوف او الشعر او الوبر من ماكول اللحم لم تجز الصلوة فيه لانها مشروطة بستر العورة بما يوكل لحمه والشك
في الشرط يقتضى الشك في المشروط ونقل عن المدارك ما حاصله ان غير الماكول مانع ومع الشك يبنى
على العدم لقوله ع كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال ونقل عن الاستاد ما حاصله انه لا فرق
بين ان يكون الماكولية شرطا او غير الماكولية مانعا لانه بعد العلم بان غير الماكول مانع لابد من احراز
عدم المانع اى احراز حال اللباس والا يرجع الشك الى الشك في الامتثال ونحن نقول الجمع بين الشرطية
والمانعية ممتنع جعلا وخطابا واثرا فلو دل دليل على شرطية الماكولية ودليل آخر على مانعية غير الماكول فيعامل
معهما معاملة التعارض لانه لا فرق في باب التعارض بين ان يرد النفى والاثبات على موضوع واحد
وبين ان يردا على موضوعين نعلم بعدم صحة الجعلين عقلا او شرعا او ورد دليلان مثبتان
على موضوعين نعلم بعدم امكان تحققهما في نفس الامر اما عقلا او شرعا ولذا نعامل معاملة التعارض
في الدليلين الذين يدل احدهما على وجوب الظهر والآخر على وجوب الجمعة ففي المقام لو دل دليل
على شرطية الماكولية والآخر على مانعية الغير الماكولية وامتنع عقلا الجمع بينهما فلابد من ان نعامل معاملة في يوم الجمعة
التعارض بينهما ويجب الاخذ باحدهما توضيح الامتناع انه لا اشكال في ان الجزئية والشرطية والمانعية
لمتعلقات التكاليف وكذلك السببية التي هي عبارة عن موضوع التكليف كالدلوك لوجوب الصلوة او
الشرائط العامة كالبلوغ والعقل والقدرة المعتبرة في جميع التكاليف وكذلك القيود المعتبرة في باب
الوضع كلها منتزعات عن الجعل الشرعي المتعلق بالمركب او عن انشاء الوجوب عند تحقق الشرائط العامة
او الخاصة او عن الحكم بالملكية عند تحقق الايجاب والقبول وليست كل واحدة قابلة للجعل الاستقلالي
لا بالجعل الاصلي كجعل الوجوب للصلوة ولا بالجعل التبعي كوجوب المقدمة لانه لو لم يتعلق الامر بالمركب
المشتمل على جزء او شرط كذائي بل تعلق بما عداه فيستحيل ان يجعل هذا بجعل مستقل جزءا او شرطا لازم
... ... وانما ... او ... به باعتبار جزئية السورة للصلوة عبارة عن تعلق الامر بالمركب

الكذائي فيصير السورة جزءًا قهرًا واما لو تعلق الامر بالمركب الخالي من السورة فلا يمكن ان يجعل السورة جزءًا بجعل
مستقل والا يلزم المناقضة او نسخ الامر الاول فما يقال من ان حالتين العقد مختلف والحكم الوضعي غير الحكم التكليفي
موضوعا ومحمولا فهو كلام صدر من اهل التحقيق على غير وجه الحقيقة لان محل البحث في حقيقة الجعل
لا في مفهوم الحكم التكليفي والوضعي ولا يعقل جعل الوضعي في باب الجزء والشرط والمانع الا تبعا للحكم التكليفي
وليس محل البحث ايضًا في استفادة واقع الجعل من الخطاب فان استقلالية خطابات القيود ليست قابلة للانكار ولكن
هذه الخطابات المستقلة كاشفة عن مدخلية النفس الامرية وان المجعول هو الصلوة المشتمل على الطهور والفاتحة و
بالجملة لا معنى لجعل القيود الا جعل منشاء انتزاعها فاذا جعل احد الضدين شرطا بمعنى ان الامر بالمركب المشتمل على
هذا او المقيد به او رتب تكليف او وضع على المقيد بهذا فيمتنع جعل الضد الاخر مانعا ملاكا وخطابا واثرا
اما بحسب الملاك فلان مدخلية الشرائط والموانع في تحقق ملاكات الاحكام وعدمه كمدخلية الشرائط والموانع
التكوينية في حصول المعلولات والعلل التكوينية وعدمه فان ملاكات الاحكام وان لم تكن مسببا توليديا
لان الواجبات الصادرة من المكلف ليست علة تامة او جزء الاخير للعلة لترتب المصالح ولذا هي واجبات
بانفسها لا لكونها محصلات للملاكات الا انها كالمسببات التوليدية ومتعلقات الاحكام بمنزلة العلل
التكوينية ولا شبهة ان المعلول التكويني اذا انتفى مقتضى وجوده او شرط مقتضيه ينتفي بهذه الجهة لا
لوجود مانعه فانه لو لم تكن النار موجودة او لم تكن مماسة ومقابلة للجسم الرطب لا يقال ان الجسم لا يحترق
لوجود البلل فالملاكية اذا كانت شرطا ففساد الصلوة ينسب الى فقد الشرط لا الى وجود المانع وبالجملة تاثير
الشرائط والموانع في حصول الملاكات وعدمه من الامور الواقعية فمع ملاكية احد الضدين للشرطية يمتنع ان
ان يكون الضد الاخر دخيلا في حصول الملاكات وكان وجوده مانعا عنه ومن هذا البرهان ظهر امتناع الجعل
والخطاب ايضًا فجعل شرطية احد الضدين يوجب امتناع تحقق الملاك بجعل الضد الاخر مانعا من الحكم لان
في رتبة وجود الشرط الضد الاخر معدوم وفي رتبة وجود المانع فقد الشرط متحقق ومع فقد الشرط
ينسب فقد المعلول اليه لانه اسبق العلتين دون وجود المانع لانه اذا كان المانع موجودًا ولم يكن اذا
فقد الشرط يمتنع ان يتحقق المعلول فوجود المانع مع فقد الشرط لا اثر له وبالجملة قد يثبت في باب اقتضاء
الامر بالشيء النهي عن ضده وعدمه ان توقف احد الضدين على عدم الاخر من المستحيل وسر عدم التوقف
مع ان التمانع بين الضدين كالشمس في رابعة النهار ان وجود احد الضدين وعدم الاخر في رتبة واحدة

المشتمل على هذه السورة وسائر الاجزاء فتعلق الامر بالمركب الكذائي

لاتقدم بينهما اصلا ففى رتبة وجود المانع الذى هو احد الضدين اذا انتفى الشرط الذى هو الضد الاخر
لايمكن ان يستند عدم المعلول الى وجود المانع لان فى هذه الرتبة الشرط مفقود ايضا واذا كان
الشرط معدوما يستند عدم المعلول اليه لان رتبة المقتضى من حيث النسبة مقدم على نسبته
المانع لان الشئ لابد ان يتحقق مقتضيه اولا ثم يتحقق شرط التأثير ثم يتحقق عدم المانع حتى يترتب المقتضى اى
المعلول فاذا لم يكن المقتضى او شرط التأثير موجودا كان هناك مانع اولم يكن لايمكن ان يوجد المعلول
والمقتضى بالفتح فبناء على مذهب العدلية من ان الاحكام الشرعية مبتنية على المصالح النفس الامرية فالمصالح
٢ مدخلية المقتضية لجعل شئ شرطا هى بجهته فى هذه المرتبة لان تكون ضده مانعا قهرا من جعل المانعية فى الضد لانه
ليس للضد الاخر ملاك جعل المانعية لان فى رتبة جعل الشرط يمتنع جعل الاخر لان احد الضدين فى تمام المقتضى
المقتضى موجبة لان لايكون اثر لمانعية الضد الاخر لانه كان الضد الاخر موجودا اولم تكن لاتتحقق
الصحة للمأمور به الذى انتفى شرطه وبالجملة بعدما جعل الشارع الحكيم المالكولية شرطا يمتنع له ان يجعل الغير
المالكولية مانعا لانه تحصيل للحاصل فكما لايمكن فى الامورات الخارجية ان يكون احد الضدين شرطا والضد
الاخر مانعا لان مدخلية وجود الحركة مثلا فى التأثير يمتنع ان يكون السكون مانعا عن التأثير لان عدم
حصول المعلول يستند الى عدم الحركة لا الى وجود السكون فكذلك فى الامورات الشرعية بناء على
مذهب العدلية ثم لايخفى ان الترتب فى اجزاء العلة على ماذكرناه من ان مرتبة عدم المانع متأخر عن مرتبة
الشرط وان مرتبة الشرط متأخر عن مرتبة المقتضى لانه لولم تكن نار فوجود الوضع والمحاذات وعدم الا
اثر له ولو لم يكن وضع فوجود البلل وعدمه لا اثر له لاينافى ماذكره اهل المعقول من ان المعلول مترتب
على علته بتخلل فاء واحد وفى رتبة واحدة لان كون ترتب المعلول على اجزاء علته فى مرتبة واحدة غير
الترتب بين نفس الاجزاء وبعبارة اخرى اذا لم يجتمع جميع اجزاء العلة من وجود المقتضى والشرط
وعدم المانع لايمكن ان يتحقق المعلول واذا تحقق جميعها يتحقق وهذا لاينافى ان يكون بين الاجزاء ترتب
كما اذا كان المعلول الوصول الى السطح واجزاء علته التدرج نعم اذا كان المعلول مترتبا على عدة
اجزاء فى عرض واحد كتحريك حجر من تحريك جماعة فلا ترتب بينها ولكنه هذا ايضا ليس من جهة عدم
الترتب بين اجزاء العلة بل من جهة ان تحريك الجماعة بمنزلة المقتضى فتحريك كل واحد بمنزلة الجزء
لجزء العلة وبالجملة اذا كان وجود احد الضدين دخيلا فى الملاك ففى هذه المرتبة عدم الاخر متحقق

ولايمكن ان يستند المعلول الى وجود هذا او عدم ذاك كليهما كما انه لايمكن في مورد هذا الذي وجود دخيلا
في الملاك ان يستند عدم المعلول الى وجود هذا الاخر المضاد مع هذا الذي فقد لانه يستند الشئ الى اسبق
علله واسبقها فقط الشرط لا وجود المانع فلو لم يكن لكلا الامرين تاثير في الامور الواقعية فكذلك في الشرعيات
على مذهب العدلية ثم لو سلم هذا لكن الجعل الشرعي يمتنع بالنسبة الى كليهما بل يجب اما جعل احد الضدين
شرطا او جعل الاخر مانعا لان تشريع الجعلين والجمع بينهما لغو وتحصيل للحاصل لان الحكم الشرعي ولو على
مذهب الاشاعرة لابد من جعله في محل قابل عنه واذا قيد المركب بالماكولية فبنفس جعل منشاء انتزاع
الشرطية وهو تقييد المركب بالماكولية يحصل منشاء انتزاع مانعية الضد الاخر لان الماكولية وعدمها فيما
يؤخذ من الحيوان من الضدين الذين لا ثالث لهما فاعتبار هذا امساوق مع اعتبار عدم الاخر فلا يمكن
جعل الضد الاخر قاطعا كما بين في محله واما المانعية فتشريعها لغو بل تحصيل للحاصل هذا بحسب الملاك
والخطاب واما بحسب الاثر فلانه لو سلم تحقق الملاك لكون احد الضدين شرطا والاخر مانعا وامكان الخطاب
بكليهما الا انه لا اثر لكلا الجعلين لان الاثر المترتب على مانعية احد الضدين حاصل بنفس جعل الضد الاخر
شرطا لما عرفت من ان مع انتفاء الشرط المانع موجود ومع وجوده المانع مفقود فلا اثر مهم لجعل
المانعية بحيث ينفك عن جعل الشرطية للضد الاخر فلا اثر لهذا الجعل **الامر الثاني** بعد ما ظهر من امتناع
الجعلين فهل المجعول هو شرطية الماكولية او مانعية الغير الماكول وجهان بل قولان واقويهما الثاني
لان الادلة منطبقة اما على النهي من لبس غير الماكول في الصلوة الذي هو منشا انتزاع المانعية و
اما على عدم جوازه وفساد الصلوة فيه واما على بيان جهة المانعية وعلتها فكلها ناظرة الى جهة
من جهات المانعية **اما** الطائفة الاولى كقوله لا تصل في بيان منشاء انتزاع المانعية على ما هو
المحقق كما تقدم من ان مثل هذه الاحكام الوضعية ليست امرا اعتباريا قابلا للجعل مستقلا كالاحكام التكليفية
القابلة للجعل بنفس انشائها ممن بيده امر جعلها فان الامر المتاصل بالجعل الذي يعبر عنه بالاعتباريات
في مقابل المتاصلات التكوينية كوجود الموجودات الخارجية التي يكون الخارج ظرف وجودها وفي مقابل
المنتزعات التي لا وجود لها اصلا الا بوجود منشاء انتزاعها كالفوقية والجزئية والشرطية ونحوها هي التي
وجودها التكويني عين وجودها التشريعي وهي التي بنفس جعلها وانشائها تتحقق خارجا ومعلوم ان
المانعية كاخواتها لا ينجعل بجعل نفسها فانه لو لم يقيد المركب بعدم الشئ لا يمكن ان يكون عدم الشئ مانعا

٢ انتفاء

فمانعية منتزعة عن تعلق المركب بعدم هذا فالنواهي الواردة في هذا الباب هي منشأ انتزاع المانعية واما
الطائفة الثانية فناظرة الى ان الفرد المتخصص بهذه الخصوصية خارج عن انطباق الطبيعة المأمورة بها عليه
لان الجواز وان كان ظاهره التعدي من مكان الى مكان اخر الا انه بالعناية او بالاشتراك المعنوي على ما
الحق يطلق على مطلق المضي عن شئ فعدم الجواز معناه الفساد وعدم الخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة
به وعدم المضي واما الطائفة الثالثة كقوله ع لا تصل في وبر وشعر ما لا يوكل لحمه لان اكثرها مسوخ وهكذا
قوله ع في تعليل المنع في بعض اقسام الحيوان بانه ياكل اللحم فناظرة الى بيان ملاك المانعية ومنافات هذه
الخصوصية للمطلوبية وبالجملة ادلة الباب باجمعها ناظرة الى جهة من جهات المانعية ولا ينبغي الى ما افاده
المحقق الاشتياني قده من قوله الا ان التامل الصادق يشهد بان المنع فيما لا يوكل لحمه من جهة انتفاء حل الاكل
لان غير الماكول عنوان انتفاء حل الاكل حقيقة لانه لا وجه لارجاع النواهي الى شرطية ضد متعلقاتها او
لا الى ما نقل عن المحقق الرشتي قده من ان النهي عن غير الماكول يرجع الى الامر بالصلوة في الماكول من باب
ان الاعدام لا يمكن تعلق الطلب بها لما عرفت في محله ان النواهي بانفسها احكام مستقلة في مقابل الوجوبات
بل لم يسمع ارجاع العدمي الى الوجودي الا في الاباحة فانه قيل انها عبارة عن عدم الوجوب والحرمة وهذا الكلام في
الاباحة غير تام فضلاً عن الحرام فان الاباحة التي هي عبارة عن ارخاء العنان حكم وجودي كالحرمة فان العدم يمكن
ان يتعلق به التكليف باعتبار البقاء والاستمرار فلا وجه لارجاع النواهي الى الاوامر هذا كله مع ان الشرطية في
المقام لا معنى لها رأساً فان شرطية شئ في شئ عبارة عن مدخلية امر في مركب بحيث يمتنع ان يترتب الاثر
على المشروط الا مع وجود الشرط ولا شبهة انه لا يعتبر في لباس المصلي هذه الخصوصية اي كونه من اجزاء
ماكول اللحم وذلك لصحة الصلوة في القطن والكتان اجماعا فلو كانت هذه الخصوصية كالطهارة يلزم ان
ان لا يصح الصلوة بدونها نعم لو قيل بان الشرط احدى الخصوصيتين اما كونه من اجزاء ماكول اللحم
او كونه من القطن والكتان لاستقام للشرطية معنى الا انه ليس في الادلة ما كان مفاده اشتراط الصلوة
بالقطن او الكتان وهذا بخلاف ما اذا قلنا بمانعية غير الماكول اي باعتبار قيد في اللباس بان لا يكون من
غير الماكول وكون غير الماكول مشتملا على حزازة مانعة فانه لا يستلزم محذورا اصلاً لان هذه الخصوصية
مانعة عن انعقاد الصلوة وبالجملة لا اظن احدا يلتفت الى معنى شرطية شئ ويلاحظه على وجه الحقيقة
ويلتزم بان الماكولية شرط مع انه ليس في ادلة الباب ما يصلح للشرطية الا ظاهر ذيل خبر ابن ابي حمزة وظاهر
ذيل الموثقة مع ان كليهما بمعزل عن ذلك وتوضيحه يتوقف على ذكر الخبرين الشريفين مع انه قد تقدم

ذكرهما في حكم غير المأكول المعلوم فالاول عن ابن ابي حمزة قال سئلت اباعبد الله وابا الحسن عن لباس
الفراء والصلوة فيها قال لا تصل الا فيما كان ذكيا قلت اوليس الذكي ما ذكي بالحديد فقال بلى اذا كان
مما يوكل لحمه وما لا يوكل من غير الغنم قال لا بأس بالسنجاب فانه دابة لا توكل اللحم وليس مما نهى عنه
رسول الله اذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب فقوله اذا كان مما يوكل لحمه لو كان راجعا الى الجواب
عن السؤال الاول لكان ظاهرا في الشرطية لانه يصير مفاده لا تصل الا فيما كان ذكيا واذا كان مما يوكل لحمه و
هذا وان كان ممكنا الا ان وقوع جملة معترضة من السؤال والجواب بين جواب الاول وتتمته وان كان ليس
بكل البعيد الا ان كونه قيدا لمتلوه وهو قوله بلى الذي هو تقرير للسؤال الثاني اظهر بل كونه من
تتمة الجواب الاول بعيد وبناء على هذا فلا مساق له بالمقام لانه يفيد اعتبار المأكولية في تاثير الحديد
للتذكية فتكون معارضا لما يدل على قابلية بعض افراد غير مأكول اللحم كالسباع مثلا للتذكية ثم
بناء على ان تكون الرواية مشتملة للفظة لا كما في بعض نسخ الوسائل تصير الرواية اظهر في ان قوله اذا
كان مما يوكل لحمه من تتمة الجواب الثاني وليس في مقام بيان شرطية المأكولية ولان التعليل في السنجاب بانه ليس
مما نهى عنه يدل على ان القيد المعتبر في المقام هو عدم المأكولية اي نهي عن غير المأكول في الصلوة ثم انه لو سلم
هذا كله فليس قابلا للمعارضة مع الاخبار الكثيرة على تماميته دلالتها فضلا عن هذا المحتمل البعيد والثاني
قوله لا يقبل الله تلك الصلوة حتى يصليها في غيره مما احل الله اكله فان ظاهر قوله مما احل الله اكله هو
شرطية حلية اللحم ولكنه لا يخفى ما فيه اما اولا فلان ظاهر هذه القضية انها حكم تاسيسي ورد في مقام
بيان عدم الاجزاء فيما لو صلى فيما لا يوكل جهلا او نسيانا لا لان التاكيد بما هو اضعف في الدلالة لا يصح و
معلوم ان قوله فاسدة اصرح في المقصود من مثل لا يقبل لامكان حمله على مراتب الاخلاقي فليس الامام
في مقام بيان شرطية المأكولية او مانعية غير المأكول بل بعد ان بين مانعية غير المأكول وفساد الصلوة في اجزائه
تصدى لدفع ما توهم من الاجزاء والصحة في مورد النسيان كما هو قضية لا تعاد في غير الخمسة والشاهد على
هذا لفظ تلك فان الاشارة دالة على فرض وقوع الصلوة في اجزاء غير المأكول فهو يدل على فرض الوقوع
فتلك اشارة الى الصلوة المقيدة بوقوعها في غير المأكول على نحو دخول التقيد وخروج القيد اي نوع
الواقع والضمير في قوله يصليها راجع الى ذات الصلوة بدون التقيد ايضا على نحو الاستخدام فمجموع الكلام
معناه ان كل من صلى في غير المأكول لا يجزي عنه الا ان يصلي في غيره وهو المأكول او القطن ونحوه فالامام
بصدد بيان انه لو وقع الصلوة في اجزاء غير المأكول فالصلوة غير مقبولة وهذا هو المتعين من مفاد

الموثقة

الموثقة والنسبة بينهما وبين لا تعاد وان كان عموماً من وجه لشمولها للجهل والنسيان واختصاص لا تعاد بالنسيان
وشمول لا تعاد لهذا القيد وغيره من سائر الموانع وفقد الشرط واختصاص هذه بغير الماكول الا انه بعد ان اخرج
منها مورد الجهل بصحيحة عبد الرحمن الدالة على صحة الصلوة في اجزاء غير الماكول جهلاً لا يبقى لها مورد الا النسيان فلو خصصت
هذه بلا تعاد فلا يبقى لها مورد ولا يقال صحيحة عبد الرحمن مخصوصة بالاجزاء النجسة من غير ماكول اللحم فيبقى مورد
الجهل في غير الاجزاء النجسة داخلاً في الموثقة لانا نقول نقطع بعدم الفرق بينهما لانه لا يمكن الصحة في الاجزاء النجسة
والفساد في غيرها ثم لا يتوهم شمول الموثقة للعمد ايضاً فانها ليست ناظرة الى مورد الجهل والنسيان واما العمد
فبعد بيان مانعية غير الماكول وفساد الصلوة لا يبقى وقع للتعرض له ثانياً وبالجملة ظاهر الموثقة انه في بيان
نفي الاجزاء المجعول للناسي ونحوه لان كلمة الاشارة تدل على فرض وقوع الصلوة في اجزاء غير الماكول ويؤيده
بل يدل عليه كلمة حتى فانها تدل على ان مورد الكلام فرض وقوع الصلوة ولذا يقال لا يقبل الله تلك الصلوة
حتى يصلي في غيره او يصليها في غيره اما ثانياً فلو فرض كون هذه القضية ظاهرة في تاكيد ما سبق وكونه بياناً
للشرطية في حيز المنع لان ظهور الصدر يمنع عن استفادة الشرطية منها بل مؤكد لما افاده ع من فساد الصلوة لوجود
المانع فيكون قوله ع مما احل الله اكله بياناً لاحد افراد الغير كما هو ظاهر لفظة من لا تقييد للصلوة بما احل الله اكله
هذا مع ما عرفت من ان شرطية الماكولية واعتبار هذه الخصوصية لا معنى له بعد صحة الصلوة في القطن والكتان
فلا بد اما من جعل الشرط احد الامرين وقلنا ان هذا يحتاج الى الدليل وليس واما من جعل الكلام من قبيل
السالبة بانتفاء الموضوع لان تقييد المامور به انما يصح مع صحة اطلاقه والاطلاق لا يصح في المقام لان معنى
الاطلاق هو تسوية وجود كل وصف وعدمه والتسوية انما يصح في موضوع لا يخلو من احد هذين الوصفين
كما اذا قيل يجوز للمرئة لبس الحرير وغيره فان اللباس لا يخلوا اما ان يكون حريراً او غير حرير واما في المقام فلا يمكن
ان يقال بتسوية الماكول وغير الماكول في اللباس لان هنا موضوعاً خارجاً عن هذين الوصفين كالقطن و
الكتان فالتقييد بالماكولية انما يصح في بعض اقسام اللباس وفي غيره انتفاء هذه الخصوصية فيه من قبيل السالبة
بانتفاء الموضوع ولذا اشكل بحر العلوم قدس سره قال في بيان شرائط الساتر وكونه ان كان من حيوان محلل اللحم مع ان لا
وبالجملة لا بد اما من جعل الشرط احد الخصوصيتين او جعل الشرط هذه الخصوصية اذا كان اللباس حيوانياً
فلو لم يكن حيوانياً كان فقد الخصوصية من باب السالبة بانتفاء الموضوع او جعل غير الماكول مانعاً والاولان
بعيدان فتعين الثالث ولا يقال انه بناء على المانعية ايضاً لا بد ان يجعل غير الماكول مانعاً اذا كان اللباس حيوانياً
فالتقييد بما اذا كان حيوانياً لازم على كل حال لانه نقول فرق بين بين البابين لانه لو قيل بالشرطية فحيث انه

لامعنى لان يكون لبس المأكول واجباً لجواز لبس القطن والكتان فلا بد ان يقال بانه شرط اذا كان من اجزاء الحيوان
واما لو جعل غير المأكول مانعاً فالتقييد بانه اذا كان حيوانياً لغو لانه لا معنى لقوله لا تصل في غير المأكول الا بمعنى انه لا تصل
في هذا النوع الخاص من الحيوان فان غير المأكول من انواع الحيوان وكل نوع لا محالة الجنس موجود فيه فالتقييد بالجنس
ثانياً لغو وبعبارة اخرى لو قيل بانه صل في المأكول لحمه فالتقييد بما اذا كان حيوانياً لغو لان المأكول لحمه لا يكون الا
من الحيوان كما في طرف النهي لكن المفروض انه لا يجب لبس المأكول فلا بد ان يجعل المأكولية شرطاً اذا
لبس الحيواني واما في طرف النهي فيصح ابتداءً ان يقال لا تلبس غير المأكول وبالجملة وان كان التقييد في طرف
الشرط ايضاً خلاف الظاهر لان التقييد انما يصح اذا كان الاطلاق صحيحاً كما في مثل المثال المذكور وفي غيره
كما لو قيل يجب ستر العورتين مطلقاً ويجب ستر البدن كله اذا كان المصلي امرأة ويجب ستر الرأس اذا
كانت الامرأة حرة وامثال ذلك بخلاف المقام الا ان السالبة بانتفاء الموضوع ليس ركيكاً وفاسداً
ولو كان خلاف الظاهر وهذا بخلاف ما اذا قيل لا تصل في غير المأكول فان التقييد بما اذا كان حيوانياً فاسد
وحاصل الكلام انه لو جعل موضوع القيد هو الجنس فيمكن تقييده بنوع خاص منه وهذا بخلاف العكس
لان النوع متضمن للجنس فالتقييد لغو واما ثالثاً فعلى فرض دلالة الدليل على الشرطية فيقع التعارض
بين الصدر والذيل فيسقط الخبر عن دلالته على قيدية كل واحد بالخصوص فالمرجع هو سائر الاخبار
وقد ظهر لا نهاها على المانعية الثالث بعد ما تعين ان القيد في المقام هو مانعية غير المأكول لا شرطية
المأكولية فهل الحكم مخصوص بما اذا علم انه من اجزاء غير المأكول او لا قولان والاقوى هو الثاني لانه لا
وجه لدعوى اختصاص الادلة بما علم اتخاذه منه الا امور كلها واضحة البطلان منها دعوى اختصاص
الوضع بالمعاني المعلومة لا الواقعية وهذا اظهر في محله بطلانه ومنها دعوى الانصراف الى المعلوم وهذا
كسابقه لان الانصراف في الجملة مما لا ينكر ولكنه لا في مثل المقام لانه بلا موجب لانه لا تشكيك في الماهية
ولا الكمية ولا انس ذهن بالمعلوم ولا غير ذلك من موجبات الانصراف ومنها ما يظهر من المحقق
القمي قدس سره في اجوبة مسائله من انه ما لم يحصل العلم ليس التكليف ثابتاً لان الاخبار منها ما هو صريح في اعتبار
العلم ومنها ما هو ظاهر فيه وليس فيها ما يدل على وجوب الاجتناب عن غير المأكول النفس الامري لان
اظهرها الموثقة ولا يخفى ان المتبادر من قول الامام عليه السلام الصلوة في وبره وشعره فاسدة هو مورد العلم
الى آخر ما افاده قدس سره وفيه ما لا يخفى لان رجوع دعواه الى قصور الادلة عن شموله لمورد الاشتباه وهذه
انما تصح في العمومات التي وردت في مقام اصل التشريع لا في العمومات الواردة في المقام مثل الموثقة و

وسائر الاطلاقات فان ظهورها في شمول الحكم لعنوان الواقعي مما لا ينكر ومنها ما يظهر منه ره في القوانين على
ما نقله استاده دام ظله من بعض مشايخه ان حكم العلم والجهل حكم القدرة والعجز فكما يعتبر في حسن التكليف القدرة على متعلقه
فكذلك يعتبر في حسنه العلم به لان العلم والقدرة عدا في مساق واحد من الشرائط العامة وفيه ما لا يخفى من الفرق لان
الجهل بمتعلق التكليف لا يرجع الى العجز دائماً بل يرجع اليه لو امر بامر مردد بين امور غير محصورة واما الامر باحد الشيئين
او الاشياء المحصورة فلا وعد العلم من الشرائط العامة ليس في مساق عد القدرة منها فان القدرة شرط في اصل التكليف
واما العلم فهو شرط للتنجز ومنها دعوى اختصاص القيدية المطلقة بما اذا استفيد القيد من الخطاب الوضعي دون
ما استفيد من الخطاب التكليفي وهذا التفصيل منقول من استاد الكل في التمكن والعجز فقال بان مثل الطهور حيث
استفيد من قوله ع لا صلوة الا بطهور فيشمل حال العجز ايضاً واما مثل قوله اركع او اسجد فيختص بحال التمكن لاعتبار القدرة
في متعلق التكليف فقيس العلم والجهل بالقدرة والعجز واصل هذا التفصيل في اصله ليس بصحيح فضلاً عن فرعه لانه لا فرق
بين الخطاب الوضعي والتكليفي فان التكليفي ايضاً في مقام بيان القيدية ولا يعتبر القدرة في كل قيد على حدة وانما المعتبر
القدرة في مجموع متعلق التكليف لان الخطاب الوارد في بيان قيدية متعلقه منع عن حقيقة التكليف ومسوق
لبيان كون المركب مشتملاً على هذا او مرتبطاً به ومنها ما يقال ويمكن ان يكون وجه نظر المحقق قده ان ادلة الباب
وان كانت عامة الا انه قيد موضوع المانع بدليل منفصل بالعلم كما في صحيحة عبد الرحمن ابن ابي عبد الله فانها تدل
على عدم لزوم الاعادة على من صلى في عذرة انسان او كلب او سنور وهو لا يعلم وتقدم منا انه لا فرق قطعاً
بين اجزائه الطاهرة والنجسة ولكنه لا يخفى ان هذه الرواية في مقام بيان الاجزاء فيما اذا وقع الصلوة في المانع جهلاً مركباً
او غفلة وكلامنا في اصل جواز الشروع في المشكوك فلا يقاس الشاك بالجاهل والغافل بل على المختار من صحة الصلوة
في المشكوك لو صلى فيه مع الالتفات بانه مشكوك ثم تبين كونه من افراد المانع لا يمكن القول بصحة صلوته بهذا الدليل
لعدم شموله للمتردد في الموضوع وبالجملة لا يمكن ان يستفاد من هذا الدليل التخيير بين ايقاع الصلوة في اجزاء المأكول وايقاعها
في المشتبه لان ظاهر هذه الرواية انه لو قصد الامتثال بغير ما هو متعلق التكليف يجزي عما هو متعلق التكليف فيكون تصحيحه
في المورد في طول الحكم الواقعي وان غير المأمور به وقع مجزياً عن المأمور به لاشتماله على ملاكه ومنها ما عن المستند من
قوله ره في الموثقة كل شيء حرام اكله يتضمن الحكم التكليفي فيقيد بالعلم قطعاً اي كل شيء علمت حرمة اكله اذ لا حرمة مع
عدم العلم بل نقول ان ما حرم اكله ليس الا ما علمت حرمته لحلية ما لم يعلم حرمته انتهى والجزء الاول من كلامه راجع
الى اعتبار العلم في موضوع الحرام والثاني الى ان المشكوك حلال بمقتضى ادلة حل المشكوك فاذا حل اكل لحم الحيوان المشكوك
صح الصلوة في اجزائه لان الفساد متفرع على الحرمة وفيه ما لا يخفى من ان كلاً من الفساد وحرمة اكل اللحم مترتبان على العناوين

فيختص

الواقعية

الواقعية وليس الفساد مترتبا على الحرمة بحيث لو اسقطت الحرمة نفى الفساد وبعبارة واضحة لم يؤخذ عنوان الفساد مترتبا على
الحرمة فضلا عن ان يكون مترتبا على تنجز الحرمة بل كلاهما معلولا لعلة ثالثة وهى كون الحيوان ارنبا وجريان الاباحة فى
اكل اللحم لا يوجب اثبات كون الحيوان غنما سلمنا ولكن الدعوى اخص من المدعى لان غاية ما يقتضيه اصالة الحل جواز
الصلوة فى المتخذ من الحيوان المردد بين ان يكون غنما او ثعلبا وهكذا فى المشتبه حكمه ومحل البحث يشمل ما اذا شك فى المتخذ من
الحيوانين مع امتياز كل واحد منهما عن الاخر فى الخارج فانه لا يجرى لاصالة الحل فيه ومنها ما عنه ايضا من معارضة الموثقة
بالاخبار الدالة لجواز الصلوة فى الجلود التى تشترى من سوق المسلمين وفيما يصنع فى بلد كان غالب اهله المسلمين من بعض
مشتبه وتعارضهما بالعموم من وجه والاصل مع الجواز وفيه ان هذه الاخبار مسوقة لجواز الصلوة فى المشكوك كونه مذكى
او مشتبهه وليست ناظرة الى الشك فى الماكولية وعدمها ومنها ما حكاه الاستاد مد ظله عن المحقق الاردبيلى قدس سره من اطلاق
ادلة اللباس وسائر ما حكاه عنه المحقق الاشتيانى قدس سره من الاصل واطلاق الامر والشهرة فى العمل ودليل الحل واسعة وعدم
الحرج وفيه اولا انه لم نعثر على الاطلاق فى ادلة اللباس الا فى باب الخز وثانيا قيد اللباس بان لا يكون من اجزاء غير ماكول اللحم
ولا يصح التمسك بالاطلاق فى الشبهة المصداقية ثم ان باب الخز ايضا وان وردت مطلقات الا ان المغشوش بغيره خرج
عن تحت الاطلاق وما لا يصدق عليه الغش ايضا خرج من تقييد الخز بالخالص والمعنى الحقيقى منه هو الخالى عما عداه ولو
شعره فلم يبق هناك اطلاق سالم عن التقييد فالحق عدم اختصاص الادلة بالمانع المعلوم **الرابع** بعد ما ثبت ان المانع
هو المانع الواقعى ولم يتم دليل اجتهادى على صحة الصلوة فى المشكوك فهل المرجع فى المقام هو اصالة البرائة او الاشتغال ثم انه
اذا ثبت كون الاصل الجارى فى المقام هو البرائة فهل يصح التمسك باصالة الحل والاستصحاب ايضا مطلقا او فى الجملة ام لا فتوضيح
البحث عنه يقع فى مقامات ثلاثة **الاول** فى كون المرجع المقام هو اصل البرائة او الاشتغال فنقول يتوقف كون المرجع
هو البرائة على مقدمتين **احديهما** كونها مرجعا فى الارتباطيات طردا ومعنى جريانها فيها قطع الارتباط بين الاجزاء المعلومة
والجزء المشكوك وتحليل المركب الاعتبارى الى واجبات مستقلة وجعل تعلق الامر بالمركب المشتمل على القيود الذى يكون
هذا التعلق منشأ انتزاع الجزئية او الشرطية والمانعية بالنسبة الى المشكوك مقصورا ومقطوعا فعلى هذا لو شك فى مانعية
شئ فى المركب فكانه شك فى حرام مستقل وتكليف نفسى **وبالجملة** محل البحث بعد الفراغ من جريان البرائة الشرعية او هى
مع العقلية فى الارتباطى وارجاعه كلا الى الاقل والاكثر الاستقلالى **وثانيهما** كون القيد الثابت فى المقام انحلاليا اى متعدد
القيد بتعدد الموضوع لو كان بحكم الانحلال كما اذا كان انبساطيا والانحلال هو الذى يتعلق بما له تعلق بالموضوعات
الخارجية كحرمة شرب الخمر المنحلة بعدد وجودات الخمر فى الخارج والانبساطى هو الذى كان مجموع الوجودات موضوعا واحدا
وتوضيح ذلك ان التكاليف على قسمين قسم لا تعلق لمتعلقه بموضوع خارجى بمعنى انه ليس لمتعلقه متعلق بل تمام متعلقه
تحت تصرف المكلف كالتكلم والنية والركوع والسجود وامثالها بحيث لو علم باصل التكليف فيكفى العلم به تنجز المتعلق

اذا كان مفهومه مبيناً او مردداً بين محصورين كترديد الواجب بين الظهر والجمعة وقسم لمتعلقه متعلق اى يتعلق متعلق التكليف اى الفعل الاختيارى الصادر من المكلف بموضوع خارجى كالخمر فى المثال بحيث لا يكفى العلم باصل الخطاب لتنجزه بل يتوقف على العلم بالموضوع ايضاً وفى الحقيقة الحكم الفعلى تابع لكبرى شرعية و صغرى محرزة فلو لم تنضم الصغرى الى الكبرى لا يتحقق الحكم ولذا نقول ان فى الشبهة الموضوعية تحريمية كانت كالمائع المردد بين الخل والخمر او وجوبية كالشك فى كون زيد عالماً التكليف المتعلق بحرمة الخمر او اكرام العلماء لا يصلح لتنجز المشتبه بل يصح اجراء البرائة عن الحرمة او الوجوب والسر فى جريان البرائة فى المشتبه هو انه حيث جعل وجود الموضوع مفروض الوجود وخارجاً عن دائرة الطلب فالتكليف بالنسبة اليه مشروط سواء كان هذا الموضوع بكلى خارجاً عن تحت قدرة المكلف كالخمر والعالم الذين اخذا مفروض الوجود فى اشرب واكرم العلماء او كان فى حيز قدرة المكلف باختيار اخر كالفائت الذى اخذ موضوعاً فى اقض ما فات فان الفوت وان امكن تحققه بالاختيار الا انه فى هذا التكليف مشروط بوجوب القضاء فالشك فى الفوت شك فى وجوب القضاء

وبالجملة لو كان لمتعلق التكليف موضوع اخذ خارجاً عن دائرة الطلب فالتكليف متوجه الى قطعة من مجموع الموضوع والمتعلق وهو المتعلق ولذا ابطلنا الواجب المعلق بهذا البرهان وهو اخذ الزمان موضوعاً للصلوة التى هى متعلق التكليف فالوجوب بالنسبة اليه مشروط وليس التكليف الا متعلقاً بايقاع متعلقه فى هذا الزمان لا بمجموع المقيد والقيد والا يلزم جر الزمان على المكلف وحاصل الكلام ان التكليف على قسمين احدهما انه يتوجه الى المأمور لا يرتبط له بموضوع خارجى وايجاده فى تحت قدرة المكلف كالتكلم مثلاً وليس له شرط الا الشرائط العامة كالبلوغ والعقل والقدرة والخاصة كالخلو من الحيض والاستطاعة فلو شك فى اصل تحققه او فى انطباق المأتى به على المأمور به فهذا الشك فى الامتثال ولو شك فى حصول شرط فيرجع الشك الى الشك فى التكليف ثم فى الشك فى الشرط قد يجب الفحص كالشك فى القدرة اذا لم يعتبرها الشارع وقد لا يجب كالشك فى البلوغ على احتمال والشك فى الخلو من الحيض ومنشأ الفرق ان القدرة المعتبرة عقلاً انما لها دخل فى حسن الخطاب لا فى الملاك فمع احراز الملاك يجب الفحص عن القدرة واما سائر الشرائط فلها دخل فى الملاك فمع الشك فيها يشك فى التكليف مع عدم العلم بالملاك نعم اذا اخذت شرطاً شرعياً فلها دخل فى الملاك لان اخذها شرعاً فى رتبة قبل رتبة الطلب فلا محالة تكون دخيلة فى موضوع الطلب وهذا بخلاف ما اذا لم تأخذ قيداً قبل رتبة الطلب وانما اعتبرها العقل فى رتبة نفس الطلب فان العقل لا يحكم الا بان خطاب العاجز قبيح لا انها معتبرة فى المطلوب ولها دخل فى الملاك كالاهم من اعتبارها شرعاً وعقلاً فرق اخر وهو ان الشارع ان اعتبرها

فيعتبر بمعناها العرفي واما العقل فيعتبرها تكوينا وخارجيا اي البالغ حد العجز خارجا يقبح الخطاب عليه فاذا امكن الامتثال و
لو حرجيا فالعقل لا يحكم بالقبح وبالجملة اذا لم يعتبرها الشارع فليس لها دخل في الملاك لانها لو كانت دخيلة لكان اعتبارها
شرعا لازما نعم يتوجه هنا اشكال وهو انه يمكن ان تكون دخيلة في الملاك ولم يأخذ شرعا لايكاله الى حكم العقل كما انه يمكن ان
لا يكون لها دخل في الملاك واعتبرها الشارع ارشادا الى حكم العقل فلا من عدم اخذها شرعا يستكشف عدم كونها دخيلة في
الملاك ولا من اخذها يستكشف دخلها فيه اما الاول فلان الاستكشاف انما يصح فيما اذا لزم مع دخلها واقعا وعدم
اخذها في دليل الخطاب نقض الغرض كما يلزم في باب المطلقات فانه مع كون المتكلم في مقام البيان لو كان للقيد دخل
في موضوع الحكم ولم يقيد لزم نقض الغرض ٢ لان مورد العجز لا يتوجه الخطاب بحكم العقل فعدم الاخذ انما كان للايكال
الى حكم العقل وعلى هذا لا يمكن الالتزام بالخطاب الترتبي ولا تصح العبادة في مورد الابتلاء بالضد بالملاك لعدم
احراز الملاك في مورد العجز ومحل البحث في الترتب بعد وجود الملاك وكذا تصحيح العبادة مع الابتلاء بالضد
من باب الملاك انما هو بعد احرازه واما الثاني فمع احتمال الارشادية كيف يمكن استكشاف دخلها في الملاك ولكنه
لا يخفى ان الاشكال الثاني موهون جدا لان الارشادية خلاف الظاهر لان وظيفة الشارع في مقام جعل الاحكام
هو المولوية والتشريع فلو اخذ قيدا في متعلق التكليف فاصالة كونه في مقام التشريع تحرز كونها دخيلة في الملاك
واما الاول فجوابه موكول الى بحث الترتب وثانيها تعلق التكليف بمتعلق له تعلق وربط بالموضوع الخارجي
كحرمة شرب الخمر او وجوب قضاء ما فات وفي هذا القسم لو كان لمطلق وجود الموضوع دخل في الملاك فالشك في
الموضوع شك في التكليف لما ذكرنا ان وجود الموضوع شرط لفعلية التكليف فمع العلم بعدم تحققه نقطع بعدم
تحقق التكليف ومع الشك فيه نشك ثم ان لازم جعل الحكم مترتبا على مطلق وجود الموضوع امران الاول
انه مع عدم تحقق الموضوع ملاك الحكم ايضا غير حاصل كما ان نفس الحكم ايضا غير متحقق والثاني انحلال الحكم
بعدد وجودات الموضوع الى احكام متعددة ووجه الامرين ان القضايا الحقيقية التي يرجع اليها اغلب الاحكام
الشرعية التي هي عبارة عن انشاء الاحكام على الموضوعات المقدرة وجودها راجعة الى قضايا شرطية مقدمها
وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول كما صرح به المنطقيون اي يرجع قوله لا تشرب الخمر الى انه لو وجد شيء في
العالم وكان خمرا فلا تشربه وهكذا في سائر الاحكام مثلا يرجع قوله المستطيع يحج الى انه لو وجد شخص وكان مستطيعا
يجب عليه الحج وبعبارة اخرى كل قضية حقيقية تتضمن قضية شرطية كما لا يخفى غاية الامر انهما في الصراحة والضمنية
متعاكسان فما افاده في الفصول من الفرق بين قوله صل في الوقت فانه واجب معلق وقوله اذا دخل الوقت
صل فانه واجب مشروط غير صحيح لان كلا منهما مشروط لانه يرجع الى اخذ الوقت مفروض الوجود وانشاء الحكم على

٢ وحيث انه قبيح فيتمسك بالاطلاق واما في المقام فلا يلزم نقض للغرض ح

فرض تحققه ان يتحقق الوجوب بدون دخول الوقت فالواجب المعلق مستحيل كما ان المشروط بالشرط المتأخر
مستحيل لان اخذ الشئ بوجوده الخارجي شرطا للحكم او للوضع معناه انه لو لم يتحقق هذا الشئ لا يتحقق
التكليف او الوضع فتحقق الملكية قبل الاجازة الخارجية مستلزم اما للخلف او المناقضة وبالجملة لا فرق بين
القضية الحقيقية والشرطية لان كلا منهما متضمن للآخر نعم في مثل قوله صل في الوقت يمكن ان يكون الملاك حاصلا
دون ما اذا قيل اذا دخل الوقت فصل وان لم يختلف في عدم تحقق الوجوب قبل الوقت وتمام الكلام في المعلق
وملخص الكلام بعد ما ظهر في محله ان الحكم قبل وجود موضوعه ليس الا انشائيا صرفا وليس له فعلية الا بتحقق موضوعه
ويستحيل ان يكون الحكم الانشائي اعما او اخصا من الفعلي وليس الفعلي الا عين فعلية ما انشاء الحكم على تقدير وجود
موضوعه اي الا عين حصول التقدير الذي انشاء الحكم على هذا التقدير فيستحيل مع الشك في حصول الموضوع
والتقدير ان يكون الحكم ثابتا عند الشك لانه ليس الحكم في هذا القسم مجرد الكبرى بل ظهر ان الحكم عبارة عن النتيجة
الحاصلة من ضم الصغرى الى الكبرى فلوجود كل موضوع دخل لوجود الملاك ولتحقق الحكم وبعدد كل موضوع تعدد
الحكم وبالجملة حيث اخذ الموضوع دخيلا في تحقق الحكم قبل مرتبة الطلب فلا محالة ما لم يتحقق الموضوع لم يتحقق
الملاك لما عرفت ان كل ما اخذه الشارع قيدا للحكم فله دخل في الملاك والمصلحة متقومة به ثم لا يخفى ان التكليف
الذي لمتعلقه تعلق بالموضوع على قسمين امر ونهي واذا كان امرا فله اقسام منها ترتب الحكم على مطلق وجود
الموضوع بالعموم الاستغراقي كقوله اكرم العلماء وهذا القسم هو الذي قلنا ان لوجود الموضوع دخلا في الملاك وبتعدد
الحكم يتعدد الموضوع ومنها ترتب الحكم على الموضوعات بالعام المجموعي اي لوصف الاجتماع دخل في تحقق الحكم
فالمجموع بمنزلة موضوع واحد لحكم واحد ومنها ترتب الحكم على صرف الوجود من الموضوع كقوله توضأ بالماء وفي
هذا القسم يمكن ان يكون لوجوده او لتحصيله او لاستعماله او لكل منها دخل في ملاك الحكم ويمكن ان لا يكون كك ويستكشف
الاقسام من الادلة وفي خصوص باب الوضوء ثبت اعتبار القدرة على وجود الماء شرعا من آية التيمم فان قوله عز وجل
فان لم تجدوا ماء فتيمموا يوجب تنويع المكلفين الى نوعين واجد الماء وفاقده والفاقد يكفيه التيمم ولذا افتى المشهور
ببطلان وضوء من وجب عليه صرف الماء لرفع العطش فان اعتبار التمكن من الماء شرعا يوجب عدم تحقق الملاك
للوضوء لمن لم يجد الماء وهذا الذي يجب عليه صرف الماء في غير الوضوء فاقد الماء لان الممنوع الشرعي كالممتنع
العقلي ولم يثبت اعتبار القدرة شرعا على الاستعمال او على تحصيل الماء ولذا يصح الوضوء في ضيق الوقت للكون على
الطهارة لانه لم يعتبر في استعمال الماء من حيث انه فعل القدرة شرعا نعم لو توضأ للصلوة التي تضيق وقتها بالوضوء لا يصح

لعدم كونه قيد الصلوة في هذا الحال بل قيدها التيمم **وبالجملة** في هذا القسم يمكن ان يكون وجود الماء مثلا قيدا
شرعيا وان يكون قيدا عقليا فاذا لم يعتبرها الشارع فانما يعتبرها العقل في حسن الخطاب لا في الملاك واما اذا كان نهيا
فلا يمكن ان يكون المنهي صرف الوجود للشيء لانه لا معنى لان يتعلق النهي بايجاد الشيء في آن من الآنات دون سائر
الازمنة اي لا معنى لان يكون المطلوب ترك الطبيعة في آن من الآنات زمان امكان وجوده لان كل منهي عنه متروك
في آن من الآنات لا محالة فلا وجه للنهي لان وجوده وعدمه سيان **نعم** صرف الوجود بمعنى آخر يمكن ان يكون
منهيا عنه وهو ان يتعلق الغرض بترك الطبيعة واقعا بحيث يكون مجموع التروك تكليفا واحدا فاذا خولف بايجاد صرف
الوجود من المنهي عنه فقد سقط خطاب النهي وسيجيء توضيحه انشاء الله واما سائر الاقسام فيمكن في النهي كما في الامر
والغالب منها هو مطلق الوجود بالعام الاستغراقي كالنهي عن شرب الخمر ومثله واما على نحو العموم المجموعي وما بحكمه
فالمثال الواضح منه هو باب النذر فان الناذر اذا نذر ترك شرب ماء الفرات فغرضه عدم تحقق شرب هذا الماء بعنوان
الارتباط بحيث اذا حنث فلا يبقى موضوع الاطاعة ثانيا ثم ان العام المجموعي في طرف الامر والنهي على قسمين لانه قد
يجعل موضوع الحكم الطبيعة السارية في الافراد التي بينها ارتباط وقد يجعل موضوع الحكم نفس الافراد بوصف الاجتماع
اي قد يقال اضف علماء البلد وقد يقال اضف كل فرد من علماء البلد او امرنا الارتباطية والا يكون الظاهر
الاستقلالية كل فرد **وبالجملة** لا يبعد البحث بالنسبة الى مقام الدلالة والاثبات بل في مقام الواقع والمدلول ولذا قلنا ان
انحاء الامر ثلاثة والنهي اثنان واما في مقام الاستظهار والدلالة فبين الامر والنهي فرق من جهة اخرى وهي ان الاصل
في الامر هو ان يكون المطلوب فيه صرف الوجود وفي النهي هذا الذي لو تعلق الامر به كان المطلوب صرف وجوده لو تعلق
النهي به كان المطلوب مطلق وجوده على نحو السلب الكلي الساري في جميع الافراد ووجه الاختلاف موكول الى
مباحث الالفاظ ويحكى عن المحقق الشيخ الانصاري قده ان الطبيعة اذا كانت متعلقة للامر فالمطلوب منها رفع عدمها
ونقضها وهو يتحقق باول فرد من افرادها والفرد الاخر بعد الفرد الاول امتثال بعد الامتثال واما اذا كانت متعلقة
النهي فوقوع الطبيعة في حيز النهي يقتضي عقلا سريان الحكم الى جميع الافراد والا لم يتحقق ترك الطبيعة ونحن
نقول وان كانت دلالة النهي على العموم في الجملة لا اشكال فيه الا انه لو لم يكن هناك اطلاق بحسب الازمان او
قرينة اخرى مثل انه لوحظ السلب الكلي معنا اسميا بحيث تعلق النذر بترك هذا العنوان المنتزع عن جميع الافراد
الطولية والعرضية او لوحظ الطبيعة عنوانا ومرآتا للافراد الخارجية بحيث فرض وجود للموضوعات الى الافراد في
وعائه ورتبة الحكم عليها بمجرد كون الطبيعة متعلقة للنهي لا يقتضي السلب الكلي اما بنحو العموم المجموعي او الاستغراقي

فعمدة منشأ الفرق ان ظاهر جعل الطبيعة متعلق للنهى ان تكون الطبيعة للافراد وان تكون القضية حقيقية و
متضمنة للشرطية فكل فرد من الطبيعة له دخل فى الملاك وبتحقق تجقيقه خارجا فرد من الحكم واما فى طرف الامر فلو كانت
القضية كك كقوله اكرم العلماء فالحكم كك واما لو لم يؤخذ الموضوع مفروض الوجود كقوله اكرم عالما او توضأ بالماء
فلا معنى للانحلال فتلخص مما ذكرنا ان التكاليف على قسمين قسم يكون متعلقها باجمعها تحت اختيار المكلف اى المطلوب
هو ايجاد الشئ او تركه من دون ان يتعلق المتعلق بامر آخر كالتكلم ونحوه ثم متعلق التكليف قد يكون بنفسه عنوانا اختياريا
للمكلف كالتكلم وقد يكون سببا توليديا فالاقسام اربعة لان التكليف اما امر او نهى وكل منهما اما مسبب توليدى كالتطهير
والتبريد او لا يكون نفيا اذا كان مسببا توليديا فالشبهة المصداقية تتصور فيه حال العمل وبعده فاذا كان امرا
فيجب عليه الاحتياط مط واذا كان نهيا فالشبهة المصداقية قبل العمل مجرى البرائة لانه لو نهى عن التبريد وشك فى حصوله
بالاول يشك فى حرمته لان فى طرف الامر والنهى المتيقن حصول المسبب بالاكثر ففى طرف الامر يشك فى الامتثال بالاقل
وفى طرف النهى يشك فى حصول المنهى عنه اللهم الا ان يقال انه لا فرق بين الامر والنهى فى الشبهة المصداقية فان ترتب
المسبب وان كان على الاكثر متيقنا فى كليهما وعلى الاقل مشكوكا الا انه يجب على المكلف الاحتياط فى كليهما بما يقتضيه
الاحتياط فيهما فالاحتياط فى طرف الايجاب باتيان الاكثر حتى يحصل اليقين بالخروج عن عهدة التكليف وفى طرف الترك
بترك الاقل ايضا حتى يحصل اليقين بالخروج عن عهدة النهى لانه لو صدر منه الاقل وترتب عليه المسبب لا يامن من
العقاب عليه وبعبارة اخرى لم يتعلق التكليف بنفس السبب حتى يجرى البرائة والحق هذا فلا مجال لاجراء البرائة
والشبهة المصداقية بعد العمل لا اثر له لانه لو شك بانه تحقق منه ما يوجب التبريد اولا او ما تحقق منه كان موجبا
له او لا فلا اثر لهذا الشك ولا يجب عليه التوبة ولا يترتب سائر الاثار ايضا وفيما اذا لم يكن مسببا توليديا فالشبهة
المصداقية حين العمل لا يتصور واما بعد العمل فلو كان امرا فيجب الاتيان ولو كان نهيا فلا اثر لهذا الشك لانه
لو شك بانه تحقق منه الغيبة ام لا او ان ... كانت غيبة ام لا فالاصل البرائة من الاثار المترتبة من وجوب التوبة
و... ... هذا اذا كان متعلق التكليف غير مرتبط بموضوع الخارجى وقد ظهر مما قدمناه ان فى هذا القسم
لو كان منشأ الشك فى تحقق شرائط العامة او الخاصة فالمرجع هو البرائة ولا يجب عليه الفحص الا فى الشرط
الذى اعتبر فى حسن الخطاب لا فى الملاك واما لو كان متعلق التكليف مرتبطا بالموضوع الخارجى فقد ذكرنا انه اما
اما امر او نهى والامر اما المطلوب منه صرف الوجود او مطلق الوجود ومطلق الوجود اما ان يكون كل فرد موضوعا مستقلا
واما ان يكون مجموع الافراد موضوعا واحدا والطبيعة السارية فى الموضوعات الخارجية موضوعا واحدا بعنوان

اخرى في مطلق الوجود تارة ينحل الحكم الى احكام متعددة بعدد الموضوعات واخرى حكم وجدانى متعلق بمركب ذى اجزاء
او ذى اشخاص والنهى ايضا اما انحلالى او متعلق بمركب فنى صرف الوجود من الامر لو شك في موضوع خارجى انه من
افراد ما يمكن ايجاد الطبيعة به فليس المرجع فيه هو البرائة لان انطباق طبيعة المامور به على موضوع وعدم انطباقها
عليه لا يوجب الا توسعة دائرة امتثال المامور به وضيقها لا زيادة في التكليف وضيقا فيه فلا يمكن ان يكون مرجع
الشك فيه البرائة وبعبارة واضحة لو امر بالتوضأ بالماء وشك في مصداق انه ماء او جلاب بحيث لم يتعلق تكليف
على هذا الموضوع لو كان ماء فليس المرجع فيه هو البرائة لان التكليف ليس الا واحدا متعلقا باحد افراد مياه العالم فكون
المشكوك ماء لا يوجب زيادة في التكليف اصلا وانما يوجب ان يكون للمكلف توسعة في امتثال امر الوضوء بهذا ومثله لتوسعة
والتضيق في مقام الامتثال فمرجعها البرائة او الاشتغال واما في مطلق الوجود فسواء كان في الامر او النهى وسواء كان
انحلاليا او وجدانيا فالشك في المصداق شك في التكليف الزايد واما اذا كان انحلاليا فواضح لانه لو شك في ان زيدا
من العلماء او هذا المايع من افراد الخمر فيشك في تعلق تكليف زايد على ما علم على هذا المشكوك وجريان البرائة فيه
لا يتوقف على جريانها في الارتباطيات لان كل مصداق موضوع مستقل واما اذا كان مجموعيا فبعد الفحص في محله جريان
البرائة في الارتباطيات فجريانها في المقام ايضا في كمال الوضوح لان الشك في مصداق وانه من افراد الطبيعة التى تعلق
الامر او النهى بها بوصف الارتباط بين مصاديقها ولم يكن منها تعلق الخطاب به واصل البرائة الشرعية يرفع تعلق
الخطاب به لان زيادة المصداق وقلته يوجب زيادة انبساط التكليف وقلته فلو نذر ترك شرب ماء الدجلة
وشك في مصداق انه من المنذور او الفرات بحيث انه لو كان منه يصير التكليف زائدا على المعلوم فالمرجع هو
البرائة وبالجملة بعد ما ظهر ان باب النواهى لا يخلو اما ان يكون الحكم متعلقا على الموضوعات بنحو الانحلال كقوله
لا تشرب الخمر واما ان يكون بنحو العام المجموعى وعلى نحو الطبيعة السارية فالشك في المصداق على اى حال شك
في الاشتغال نعم لو كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول فالشك في المصداق شك في الاشتغال وذلك لان
التخصيص بخصوصية المعدولة لاى صيرورة امر العدمى نعتا عنوان قهرى شخص من ترك الطبيعة نعتا كما ان
ترك الطبيعة نعتا عنوان انتزاعى من ترك الافراد الطولية والعرضية اى لو ترك الانسان شرب الخمر في مدة من
الزمان فمتعلق الترك اولا وبالذات هو الافراد العينية بمعنى لو استمر عدمها الازلى فيتحقق او بالذات ترك الافراد
ثم ينتزع منها ترك الطبيعة ولكنه ليس ترك الطبيعة التى نعبر عنها بالسالبة المحصلة مغايرا لترك الافراد بل ترك الافراد
منشأ لانتزاع هذا العنوان بحيث ان الطبيعى خارجا عين الافراد ففى الحقيقة ترك الطبيعة عبارة اخرى عن ترك

شك في ٧

في تكليف زائد ٣

الافراد ولو كان في اللحاظ مترتبا ومتأخرا وعلى اي حال يعبر من ترك الطبيعة اذا كان ايجاد الطبيعة متعلقا للنهي بالسلب
المحصل اي يتعلق التكليف باعدام الطبيعة فاذا امتثل هذا التكليف وابقى الطبيعة على حالها من العدم فيتصف الممتثل
للمطالب التحريمي بانه منعوت بنعت عدمي وهذا هو الموجبة المعدولة او السالبة المحمول فهي بعبارة اخرى عن كونه لا شارب الخمر ولا آكل
الغير المأكول فكأنه فرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة بحسب التعبير اللفظي بجعل حرف النفي جزء المحمول
في الاول وبجعله في الثاني فكذا بينهما فرق في المعنى لان العنوان النعتي امر حاصل من سلب الطبيعة ومسبب تولدي
عنه ومترتب عليه ترتب المعلول على علته كما ان عدم الطبيعة وسلبها ايضا مترتب ومتفرع عن ترك الافراد بنحو العام
الاستغراقي فالتكليف متعدد بتعداد تعدد الافراد ولو كان المطلوب ترك الافراد بالعام المجموعي او الطبيعة بما هي
التي هي عبارة اخرى عن العام المجموعي وان كان بينهما اختلاف في اللحاظ فالتكليف انبساطي وله تعلق بكل فرد
ويكون الافراد بمنزلة الاجزاء في متعلق التكليف فالشك في المصداق شك في زيادة البسط والتعلق فيجري البرائة
واما لو كان المطلوب هو الاتصاف بالامر العدمي وصيرورته نعتا فالتكليف عنوان بسيط ويتحصل من ترك
الطبيعة فمورد الشك ليس مجرى للبرائة لانه شك في المحصل ولكنه لا يخفى ان ما ذكرنا مجرد فرض لا واقع له ثبوتا و
اثباتا اما ثبوتا لان منشأ تعلق التكليف بابقاء العدم الازلي على حاله واستمراره مبغوضية وجوده لا محبوبية عدمه
فالنهي يتعلق بايجاده لان الامر يتعلق بتحصيل هذا العنوان وبعبارة اخرى اتصاف العدم بالمحبوبية مجرد تعبير والا
ليس العدمي امرا يتصف بالمحبوبية او المبغوضية وانما الآثار مترتبة على الوجودات فتارة وجود الاشياء
محبوب فيتعلق الامر بها واخرى وجودها مبغوض فيتعلق النهي بها ولذا لو امكن التفكيك بين ترك الطبيعة
وحصول هذا الايجاب المعدول لما كان مضرا بالامتثال فيكشف هذا عن عدم مدخلية حصول هذا العنوان
النعتي في غرض المولى وبالجملة لا العنوان العدمي النعتي متعلق للغرض ولا الوصف المجموعي ويظهر هذا من
فرض التفكيك فانه وان كان محالا الا انه لو فرض وقوعه محالا نرى انه حصل الامتثال من النهي فليس المقصود
الناهي عن شرب الخمر الا ترك كل وجود وجود لا ترك المجموع الذي هو عنوان انتزاعي من ترك الوجودات اي الافراد
ولا العنوان البسيط المسبب عن ترك المجموع واما اثباتا فلان ادلة الاحكام لم تنهض على وجوب تحصيل هذا
العنوان ولا على السلب الكلي اي وصف الاجتماع فانه يتوقف على اللحاظ الموضوعي في ارادة السلب فلا اثر
لهذين القسمين في باب من الابواب لا في باب المحرمات النفسية الشرعية ولا في باب القيودات ثم ان مما ذكرنا ظهر
ان في موارد الشك في المصداق الجمع بين التمسك باصل البرائة والاستصحاب لا يستقيم لان اصل البرائة انما يجري
فيما اذا كان موضوع الحكم اما كل فرد مستقلا او بنحو المجموعي وبعبارة اخرى اصل البرائة في طرف النواهي يجري في مثل
لا تشرب الخمر وفي مثل اوف بالنذر الذي تعلق بترك الشرب على نحو السلب الكلي من ماء الدجلة اذا شك في

في مصداق انه خمر او من ماء الدجلة واما الاستصحاب في موارده فاذا كان متعلق التكليف هو العنوان المتحصل من السلب الكلي فان تارك شرب الخمر سابقا لو شك في تبدل عنوان نعته العدمي بنقيضه بسبب شرب المشكوك فيجري استصحاب بقاء حاله من اتصافه بالنعت العدمي فاذا لم يكن احراز المشكوك مورد الاثر فلا مانع من الاستصحاب نعم لو كان الواجب احراز حال المشكوك مورد الاثر فالاستصحاب بالنسبة اليه مثبت كيف كان فموارد الاستصحاب عين موارد البراءة ثم اعلم انه كما يجري هذه التقسيمات في التكاليف النفسية الاستقلالية فكذلك تجري في التكاليف الغيرية اي في باب قيودات متعلقات التكاليف او باب قيودات التكاليف او قيودات الوضع ففي مقامنا هذا الذي هو باب متعلقات التكاليف يمكن ان لا يكون للقيد تعلق بموضوع خارجي كالركوع والسجود ويمكن ان يكون له تعلق بالموضوع الخارجي كالوضوء بالماء ثم ما كان له تعلق بالموضوع الخارجي يمكن ان يكون المطلوب فيه صرف الوجود ويمكن ان يكون مطلق الوجود باقسامه المتقدمة نعم في القيود الوجودية لا يمكن ان يكون المطلوب مطلق الوجود[٢] بنحو الانحلال ووجه الفرق واضح اذا عرفت ذلك فلابد من توضيح منشأ تخصيص المامور به بهذا القيد العدمي هل هو بجهة دخليته في الملاك او بجهة تقييد المامور به او بجهة جعله مستقلا فنقول الوسط هو الوسط دون الاول والاخر اما عدم كونه مانعا من جهة دخل عدمه في الملاك فهو وان كان منشأ لجعله مانعا شرعا بناء على مذهب العدلية الا ان ملاكات الاحكام ليست متعلقا للتكاليف كما اوضحناه في محله وقلنا ان ملاكات الاحكام علل للتشريع وليست مما يتعلق بها الطلب وليس فعل المكلف سببا لحصولها حتى تكون هي مسببا توليديا له بل متعلقات التكاليف نفس هذه الاجزاء والشرائط الصادرة منه وهي بانفسها واجبات نفسية فكون غير الماكول مانعا عن تحقق مناط الحكم وملاكه وموجبا لعدم ترتب الاثر على الصلوة لا يوجب اتصافه بالمانعية وبالجملة قبل انشاء الوجوب وان كان لابد من لحاظ الاجزاء والشرائط والموانع وتصور ان اي شيء وجوده دخيل في المصلحة واي شيء عدمه دخيل فيها الا ان الجزء والشرط والمانع لا تنتزع من مقام اللحاظ فان اللحاظ ليس حكما شرعيا واما عدم كونه مانعا بجعل مستقل فلما ذكرنا سابقا انه لو كان المامور به في مقام الثبوت مطلقا بالنسبة الى هذا القيد فلا يعقل جعله ثانيا مقيدا الا بنسخ الحكم الاول والجعل الثانوي او يكون الاول مهملا بالنسبة الى وجود القيد وعدمه والنسخ اذا كان خلفا والاهمال اذا كان بالنسبة الى الحكم العالم ممتنعا فلابد ان يكون في مقام الثبوت مقيدا بهذا القيد فانحصر الامر في ان يكون منشأ انتزاع المانعية تقييد المامور به بهذا القيد العدمي والكاشف عنه النهي عنه في المامور به وبهذا اللحاظ نقول ان النهي عن الصلوة في غير الماكول نهي غيري والامر بالركوع او الستر او الاستقبال امر غيري اي وضعا لبيان امر آخر وهو بيان خلية القيد العدمي او الوجودي في المامور به وبعبارة اخرى لو قطعنا المامور به وقطعناه قطعا يقع بازاء قطعة منه النهي ونعبر عنه بالمانع وما بازاء قطعة منه الامر ونعبر عنها بالجزء والشرط لانه لو كان القيد كالتقييد داخلا فهو الجزء ولو كان خارجا فهو الشرط فالمانعية منتزع من تقييد المامور به بالقيد العدمي هذا بالنسبة الى متعلقات التكاليف واما بالنسبة الى اصل التكليف او الوضع فهذه التقسيمات ايضا جارية فيقال شرط التكليف او الوضع او الجزء منهما او المانع في حكم الشارع بتحقق الوجوب للصلوة

[٢] بل لابد ان يكون صرف الوجود واما باب الموانع فيمكن ان يكون المطلوب

عند الدلوك او تحقق الوجوب للحج عند الاستطاعة ينتزع منهما شرطية الدلوك لوجوب الصلوة والاستطاعة لوجوب الحج او سببيتهما لهما وهكذا في باب الوضع تنتزع من حكم الشارع بتحقق الملكية عند الايجاب والقبول سببية العقد للملكية وجزئية الايجاب والقبول للسبب وشرطية الماضوية ومانعية الفصل بين الايجاب والقبول وهذا هو المعنى للجعل لا السببية وبالجملة بعد ما ثبت في محله ان منشآت الشارع احكام تعبدية لا كاشفة صرفة فلو لم يقيد الشارع متعلق التكليف بهذا القيد العدمي فلا يمكن ان يتصف بالمانعية ومجرد كونه نافيا لملاك الحكم تكوينا ليس سببا لانتزاع المانعية عنه وان تصادفهما فلو شك في تقييد متعلق التكليف بهذا القيد العدمي شبهة حكمية كالشك في اصل التقييد او شبهة موضوعية كالشك في كونه مصداقا للمانع المعلوم فلا يمكن ان يقال انه شك في الامتثال لكونه شكا في حصول الملاك مع وجود هذا المشكوك وان الملاك ليس مطلوبا من المكلف وليس هو واجب التحصيل عليه وليس فعل المكلف جزء الاخير من العلة لحصوله بل انما هو معلوله والجزء الاخير من العلة خارج عن حيز قدرة المكلف فالملاك في باب التكاليف نظير صيرورة الزرع سنبلا والبسر رطبا في باب افعال الزارع والفارس ثم بعد ما ظهر ان منشاء اتصاف غير المأكول بالمانع هو تقييد المأمور به بعدمه فيقع الكلام في ان المانع هل هو مطلق الوجود او سلب الكلي او الايجاب المعدولي والحق هو الاول وذلك لما ذكرنا في باب نواهي النفسية من ان الاصل في النهي ثبوتا واثباتا هو الانحلالية دون القسمين الاخيرين اما ثبوتا فلما ذكرنا ان منشاء الذي هو مبغوضية كل وجود اما مدخلية وصف الاجتماع في المبغوضية او العنوان المتحصل من ترك المجموع فيتوقف على لحاظ آخر واما اثباتا فلانه لا بد من ذكر قيد يدل على اعتبار الاجتماع اذا كان المقصود هو النعت العدمي مثل كن لا شارب الخمر فاذا كانت النواهي النفسية متمحضة في الانحلالية فكذلك النواهي الغيرية التي هي منشاء انتزاع المانعية فانه لو كان المراد هو الايجاب المعدولي للزم بان يذكر لا لابس كذا فالتعبير عنه بانه لا تصل في غير المأكول لا سيما بلحاظ التعليلات من قوله لان اكثرها مسوخ ونحو ذلك يكشف عن ان القيد هو فرد من الوجودات وان التقييد ينحل بتعدد وجودات الموضوع الى قيود متعددة لا ان القيد هو وصف الاجتماع او العنوان الايجابي مع انه لو كان القيد هو وصف الاجتماع ايضا ففي جريان البراءة الذي هو المختار مثل الانحلالية نعم بناء على ان يكون القيد هو العنوان البسيط المتحصل من السلب الكلي فالمرجع في مورد الشك هو الاشتغال ويمكن ان يكون وجه نظر المانعين من الاساطين هو هذا المعنى ولكن انا لا نريد باثبات هذا المعنى كما انه يمكن ان يكون نظر بعض الاخر منهم الى السلب الكلي ولكن اني لا ابالي بالمنع من جريان البراءة في الارتباطيات فان السلب الكلي لا ينتج الاشتغال كما اوضحنا في الاستقلالية وسنوضحه انشاء الله في النواهي الغيرية فان قلت لو كان النهي الغيري انحلاليا فلازم الانحلال ان يكون كل موضوع له حكم على حدة غير مربوط بالآخر مع انه لو خالف النهي في افراد متعددة بان لبس اجزاء من اجزاء غير المأكول او متعددا من جنس واحد كان لازمه ايجاد موانع كثيرة مع ان المانع يتحقق بالموضوع لو تلبس بها في آن واحد او باول الوجود وبعبارة اخرى لا اشكال في انه بمجرد صرف وجود المانع في ضمن احد المصاديق يخرج الزائد عن

صلاحية التاثير فهذا يكشف عن ان جميع وجودات الموضوع بمنزلة موضوع واحد وان هناك تكليفا وحدانيا تعلق بترك
جميع اجزاء غير ماكول اللحم ويكشف عن هذا انه يتوقف الخروج عن عهدة هذا القيد بانتفاء مجموع الوجودات وانه لا يؤثر
المسبوق بمثله لفساد عليحدة قلت اولا فبالنقض بما لو وجد موانع متعددة كالبس غير الماكول والحرير والذهب واستدبر
فيقال هل كل واحد مانع مستقل او المانع مجموع الامور مع انه لو فرض اخذ جامع لهذه الموانع وجعله مانعا فنفرض الكلام فيما
لو اخل بالجزء او الشرط واتى بالمانع فانه ليس بين الجزء او الشرط وبين الموانع جامع حتى يجعل هو قيدا ادون الافراد واما
ثانيا فبالحل وهو ان منشأ عدم تاثير مانع آخر بعد وجود المانع او بعد فقد الشرط او الجزء هو ارتباطية الاجزاء والقيود
لان الامر الارتباطي اذا تعلق بين اجزائه امر خارجي وبعد ذلك ليس قابلا لان يتصف بالصحة وبعد صيرورته فاسدا
لا يقبل فسادا آخر وهذا ليس من ان المقيد مجموع غير الماكول او العنوان البسيط المتحصل من التروك وهنا مع ان
عدم تاثير مانع آخر في الفساد ممنوع فانه لم يجعل القيد قيد الفرض حتى يقال بانتفاء القيد ينتفي المقيد وبعد هذا ليس قابلا للانتفاء بل القيد قيد للطبيعة وطبيعة الصلوة بعد قابليتها للتقييد بعدم وجود مانع آخر كما لو اراد هذا المكلف
افساد الصلوة بايجاد المانع اعادة الصلوة او ايجاد صلوة اخرى في وقت آخر او ايجاد مكلف آخر بفرد من الطبيعة فالطبيعة
بعد ايضا مقيدة بترك جميع اجزاء الغير الماكول نعم لو لم يرتفع القيد به عن اصل الطبيعة كما لو اضطر المكلف الى لبس غير الماكول
وقلنا بانه يجوز باضطراره لبسه لبس البتة متعددة وهذا يكشف عن ان المانع مطلق الوجود وبالجملة فرق بين انتفاء
القيد وارتفاع القيدية فانتفاء القيد يوجب رفع الاثر عن سائر الاجزاء وهذا الالازم مجموعية بل ليس الا من جهة ارتباطية
واما لو ارتفع القيدية في فرد والاضطرار اليه فلو ارتفع اصل القيدية فهذا يكشف عن ان القيد امر وحداني واما لو بقي
سائر الافراد على مانعيته فهذا يكشف عن ان القيد مطلق الوجود على نحو الانحلال وبعبارة اخرى توقف الخروج عن
عهدة هذا القيد بانتفاء مجموع الوجودات وعدم تاثير المبسوق بمثله في الفساد ليس من اثر السلب الكلي والتكليف الوحداني
بل هذان اثران للانحلالية ايضا لان متعلق التكليف حيث انه ارتباطي يتوقف صحته على اتيان جميع قيوداته الوجودية
وترك جميع قيوداته العدمية فلو اخل بواحد منها فلا تقبل الصحة فتحقق صرف الوجود المانع ليس من باب ان المانع
مجموع الوجودات لا كل واحدة عليحدة مع ان عدم تاثير المسبوق بمثله للفساد ممنوع كما عرفت في الاضطرار وهكذا الحكم
في باب طهارة البدن واللباس فانه لو اضطر الى لبس ثوب نجس لا يجوز له لبس اثواب كذلك واذا اضطر الى كون بعض
من بدنه نجس لا يجوز له عدم تطهير سائر البدن بما ليس مضطرا اليه والسر فيه ايضا انه اعتبر طهارة البدن واللباس على
نحو العام الاصولي لا المجموعي في مجموع البدن واللباس حتى اذا اضطر الى لبس ثوب نجس جاز له لبس غيره وعدم تطهير بدنه
ولا العام المجموعي في خصوص اللباس وفي خصوص البدن حتى اذا اضطر باحدهما جاز له ابقاء البدن على النجاسة او لبس
غير هذا الثوب من الالبسة النجسة وبالجملة الذي يكشف عن تعدد القيد ووحدته انه لو سقط القيد عن القيدية للطبيعة
كما الاضطرار فلو سقط بالكلية فهذا يكشف عن وحدة القيد ولو لم يسقط الا بمقدار الضرورة فهذا يكشف عن تعدده والمقام

من قبيل الثانى كما عليه الفتوى واما خروج فرد المثل على احد الموانع عن الانطباق على الطبيعة المامور بها وعدم قابلية
الفاسد لفساد آخر وهما من اللوازم المشتركة بين الوحدة والتعدد ولا يمكن قياس القيود بالمحرمات النفسية فيقال انه لو كان
القيد فى المقام انحلاليا لكان كحرمة الخمر الذى لا يسقط حرمة شرب خمر بمعصية شرب خمر آخر فلا بد ان يكون كما ان التكليف
اذا سقط التكليف بمعصية ارتكاب صرف الوجود من المنهى عنه سقط التكليف راسا وذلك لان سقوط المحرمات النفسية
يتحقق بشيئين احدهما بالمعصية وثانيهما بالاضطرار فان عصيان خطاب لا محالة موجب لسقوطه فان الخمر المشروب
لا يعقل ان يتعلق التكليف بترك شربه واما سقوط القيود فلا يمكن الا بالاضطرار ومثله من العسر والحرج ولا يعقل
ان يتعلق بالمعصية بان ايجاد المانع ليس الا خروج الفرد عن الانطباق على الطبيعة المامور بها اى انتفاء القيد لا
لا ارتفاع القيدية وانتفاء القيد وفساد الفرد لا يوجب رفع القيدية عن الطبيعة ولذا قلنا بانه يجب عليه
اعادة الصلوة بلا وجود هذا المانع ثانيا ولو اتى بالصلوة فى آخر الوقت وحاصل الكلام ان عدم تاثير المسبوق
بمثله للفساد وتوقف الخروج عن العهدة على انتفاء مجموع الوجودات وان صرف الوجود من المانع يكفى لعدم الخروج
عن العهدة آثار مشتركة بين الانحلالية والسلب الكلى هذا مع ان السلب الكلى لا ينتج الاشتغال فى مورد الشك
لان غاية الفرق بينه وبين الانحلال ان القيد بناء على السلب الكلى قيد واحد ذو اجزاء وبناء على الانحلال
قيود متعددة وكما يجرى البرائة اذا شك فى قيد زائد على ما علم فكذلك يجرى فيما اذا علم اصل القيدية فشك فى
كميته لانه يرجع الشك الى الشك فى انبساط التكليف الزائد عما علم وبعبارة اخرى قد يرجع الشك الى اصل
التقييد وقد يرجع فى مقداره بعد العلم باصله وفى كليهما يجرى البرائة نعم لو كان القيد هو العنوان البسيط المتحصل
من السلب الكلى المنتزع من ترك مجموع الوجودات وكون المرجع هو الاشتغال ولكنه انى له باثباته وهنا توهم
آخر لا بأس بالاشارة اليه وهو انه لو شك اصل وجود غير الماكول فى العالم فيشك فى تقييد الصلوة بعدم لبس
اجزائه واما لو علم بوجوده وشك فى ان هذا الموجود منه او من الماكول فيعلم بتقييد الصلوة بعدمه ومع الشك
فى اللباس فاذا صلى فيه لشك فى مصداق المامور به اى فى ان المأتى به منطبق على المامور به ام لا والشك فى
الانطباق مرجعه الاشتغال لولا قاعدة الفراغ ومثلها الشك فى اصل الاتيان والشك فى المحصل وفيه اولا انه لا
فرق بين وجود الموضوع وعدمه فان الانشاء على نحو القضايا الحقيقية لا يتوقف على وجود الموضوع فى
الخارج نعلم وجود الموضوع فى الخارج لا يخرج القضية عن الاشتراط ولا يجعله من الواجب المطلق واوضحنا ذلك
فى باب الترتيب وقلنا بان الواجب المشروط اذا تحقق شرطه لا يصير واجبا مطلقا فمن كان متطهرا مستقبلا
للقبلة اذا دخل وقت الصلوة لا تصير الصلوة بالنسبة الى الطهارة والاستقبال واجبا مطلقا فصحة الصلوة فى المقام فيما
اذا تنوع الماكول راسا لا يوجب ان لا تكون الصلوة مقيدة فالشك فى وجود غير الماكول فى العالم ليس هكذا فى اصل

التقييد وثانيا لا فرق الشك في اصل التقييد والشك في تقييد زائد والشك في مقداره في ان المرجع الجميع هو البرائة وحاصل
الكلام ان مرجع الشك في زيادة متعلق القيد وضيقه هو البرائة لانه لا فرق بين التكاليف النفسية والقيدية و
والوجوبية والتحريمية فكما انه اذا شك في مصداق انه من افراد ما تعلق النذر بتركه بوصف الاجتماع او مصداق
بانه من افراد ما امر بفعله بوصف الاجتماع كاكرام طلبة مدرسة او غسل ظاهر البدن فالمرجع هو البرائة فكذلك لو شك في
مصداق انه من افراد ما تعلق به النهي بايجاده في متعلق التكليف فانه زيادة في متعلق التكليف ولا يقاس المقام
بالشك في مصداق بانه من افراد ما امر بصرف وجوده لان مرجع الشك فيه الى الشك في توسعة مقام الامتثال
وتضييقه لا الى الشك في زيادة تكليف فتجيئه اوانفتح ثم ان هذا كله على المانعية كما هو المختار واما على الشرطية فالحق
التفصيل بين ما اذا علم انه حيواني وشك انه من الماكول او من غيره وما لم يعلم بانه احتمل كونه قطنا وكتانا ونحو ذلك لما
سابقا من ان شرطية الماكولية في المقام ليس على نحو سائر الشروط التي تعتبر مطلقا بل الماكولية شرط اذا كان اللباس حيوانيا
فلو علم بانه حيواني فمقتضى العلم بالقيدية يجب احراز القيد لان مرجع الشك هنا الى الشك في الامتثال كما في سائر
القيود الوجودية التي يجب احرازها عند الشك لان مرجع الشك ليس الى زيادة في التكليف بل الى توسعة في الامتثال
واما لو لم يعلم كونه حيوانيا فالمرجع هو البرائة للشك في اصل التقييد لان شرطية الشرط مقصورة على ما اذا كان
اللباس حيوانيا فاذا شك انه حيواني فيشك في تقييد الصلوة لان كون اللباس حيوانيا بمنزلة شرطية الاستطاعة
لوجوب الحج ولما عرفت من ان هذا الشرط ليس شرطا مطلقا فالحيوانية بالنسبة الى الجهة المقتضية للاشتراط بمنزلة
شرط الوجوب في النفسيات ومعلوم انه مع الشك في حصول الشرط فالمرجع هو البرائة ونظير ذلك ما اذا قيل
اذا كنت في بلدة فصل في مسجد ما وشك في ان هذه البلدة هي هذه او غيرها من البلاد التي لم تجب الصلوة
في مسجدها نعم على ما تقدم منا سابقا لا بد من ان يكون الشرط احد الامور اما كونه من الماكول او قطنا او
كتانا ويحكى هذا القول من صاحب مفتاح الكرامة ره فالمرجع هو الاشتغال مطلقا لان الشك هنا في الامتثال
مع العلم بالتقييد بالامر الوجودي لان العلم بالتقييد موجب لتنجزه لان وجود الموضوع في صرف الوجود ليس دخيلا في تحقق الحكم
كما لا يخفى فتلخص مما ذكرنا انه بناء على المانعية كما هو مفاد ادلة الباب وبناء على كون المانع هو كل وجود من الموضوع
لا اشكال في ان مرجع الشبهة هو البرائة لما اوضحنا في الاصول انه لا فرق بين الشبهات الحكمية وبين الشبهات
المفهومية والمصداقية في ما اذا كان الشك في التكليف في ان المرجع في الجميع هو البرائة والتوهم المذكور في الاخباريين
بانه لو علم بحرمة الغناء وحرمة الخمر فيجب الخروج عن عهدة التكليف بالاجتناب عن المشتبه مندفع بان نفس العلم
بالحكم لا يكفي لتنجزه في المشتبه اما الشبهة المفهومية فلان التكليف لم يتعلق بمفهوم الغناء بما هو مفهوم بل بما هو
واقعه وهو الصوت الخارجي المشتمل على قيد كذا وكذا فالمتيقن حرمته ما هو المشتمل على القيود والفاقد له
او لبعضها مشكوك انه محرم نعم على تقدير كونه غناء محرم ومع الشك في التقدير وكونه غناء يشك في

كونه محرماً فالحكم المعلق على تقدير مع الشك في المعلق عليه لا يكفي لتنجز المشكوك واما في الشبهة الموضوعية فلان الحكم عبارة

عن النتيجة الحاصلة من ضم الصغرى٢ الى الكبرى الشرعية ومع الشك في الصغرى لا يمكن تحقق النتيجة لان الحكم اذا توقف

على وجود موضوعه واقعاً فيتوقف العلم به على العلم بوجود موضوعه ثم اذا كان هذا حال النفسيات فكذلك حال

القيود فعلى فرض الانحلالية فالحكم واضح وعلى كون القيد هو السلب الكلي فتردد القيد بين الاقل والاكثر كتردد

نفس متعلق التكليف بينهما وبناء على جريان البرائة في الارتباطيات فلا مانع من جريانها في المقام ايضاً فالمسئلة بحمد الله

واضحة ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من ان المرجع في الشبهة هو البرائة لا الاحتياط بين القول بتاصل مثل الجزئية والشرطية

والمانعية والسببية في الجعل وانتزاعيتها لانه بناء على الانتزاعية كما هو الحق فيرجع الرفع الى منشأ انتزاع هذه الامور وبناء

على التاصل يرجع الرفع الى نفس هذه الامور لان المناط في البرائة الشرعية كون الشيء مجعولاً ومجهولاً وتناله يد الجعل

وضعاً او رفعاً وكان في رفعه الامتنان وهذه الشروط كلها موجودة على القول بالتاصل ايضاً فالقائل بالتاصل في

وان بنى على الاحتياط في المقام على ما ظفرنا به كالمحقق الداماد والكلباسي قدس الا ان منشأ الاحتياط

ليس لاختصاص مجرى البرائة بما اذا كانت الجزئية واخواتها منتزعة بل لعلها كغيرهما فانه ان٢ على القولين وان

كان تصوير التاصل في الجعل مشكلاً فضلاً عن الصحة نعم بناء على هذا القول لا تجرى البرائة العقلية لانه لا

يتعدد هنا عقاب في مخالفة الحكم الوضعي لان الامر الوضعي من حيث نفسه ليس عملاً اختيارياً حتى يمكن استحقاق

العقاب على مخالفته فان جعل السببية شيء ليس امراً يمكن مخالفته الا من حيث عدم الالتزام به نعم يمكن

مخالفة الحكم التكليفي المنتزع عن هذا الوضع فالعقاب على مخالفة ذاك ويعتبر مخالفة الوضع منزلة ترك

المقدمة الملازم مع ترك ذيها ولا عقاب الا على ذي المقدمة هذا تمام الكلام في المقام الاول وظهر من الشبهة

لمجارى البرائة اما مطلقاً او الشرعية منها على ما هو التحقيق من عدم جريان البرائة العقلية اما لعدم الانحلال

او الارتباطية بين قيود المركب على ما اوضحنا في الاصول **المقام الثاني** توضيح كونه من مجارى

اصالة الحل والاباحة والاخبار العامة الدالة على هذا الاصل كثيرة ففي الوسائل نقلاً عن الكليني باسناده

عن عبد الله بن سليمان قال سئلت ابا جعفر ع عن الجبن فقال سئلتني عن طعام هو يعجبني الى ان

قال ع ساخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه

فتدعه وفيه عن عبد الله بن سنان مثله وفيه عن عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله ع في الجبن

قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان ان فيه ميتة وفيه عن معوية بن عمار عن رجل من صحابنا

٢ الوجدانية

٢ بشرطية المأكولية او بكون القيد هو العنوان البسيط وكيفكان فلا مجال لتوهم الفرق على

قال كنت عند ابي عبد الله جعفر ع فسأله رجل عن الجبن فقال ابو جعفر ع انه طعام يعجبني وساخبرك عن
الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه وفيه ايضا عن الشيخ ره
عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام
منه بعينه فتدعه وفي موثقة مسعدة ابن صدقة عن ابي عبد الله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام
بعينه فتدعه من قبل نفسك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او مملوك عندك وهو حر
قد باع نفسه او خدع فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين
لك غير ذلك او تقوم به البينة ثم لا بأس ببيان ما يستفاد من هذه الاخبار اجمالا وان لم يتوقف الاستدلال
بها للمقام على جميع ما يستفاد منها فنقول هي امور **الاول** اختصاص الاخبار المذكورة بالشبهة التحريمية
دون الوجوبية لصراحتها سياقا او جوابا فيها وهذا من غير فرق بين اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
العام اولا لان النهي عن الترك في الواجبات ووجوب ترك المنهي عنه في المحرمات ليسا حكما مستقلا شرعيا
وانما هما من لوازم العقلية وتختص الاخبار بالشبهة التحريمية الابتدائية وبعبارة اخرى ليس كل حكم مركبا
من حكمين فاذا اختصت الروايات بالدوران بين الحلال والحرام فلا تشمل الدوران بين الاباحة والوجوب
الثاني ظهورها في الشبهات الموضوعية دون الحكمية لان الظاهر من الروايات الواردة فيها لفظ فيه الحلال
والحرام كرواية ابن عمار او ما كان فيه حلال وحرام كرواية ابن سنان عن ابي جعفر ع اختصاص المورد
بما يكون الانقسام الى القسمين فعلا موجودا فيه وهو مختص بالشبهة الموضوعية واما الشبهة الحكمية فليس
فيها الا احتمال الحرمة والحلية وما لم يكن فيه هذه اللفظة كرواية ابي سليمان عن ابي عبد الله ع ورواية
سعد بن صدقة فصدرها وان كان عاما لكلا المشتبهين لان قوله ع كل شيء لك حلال او كل شيء هو
لك حلال اي كل ما اشتبه حكمه سواء كان منشأ الاشتباه اشتباه حكمه ابتداء او لجهة اشتباه موضوعه
الا ان ذيلها ظاهر في الشبهة الموضوعية **الثالث** الظاهر من لفظة الشيء ولفظة ما في عنوانات الروايات
هو الموضوعات الخارجية التي تتعلق متعلقات التكاليف بها كالمائع المردد والمشتبه وتشهد له ورود
الروايات سؤالا عن هذه فيكون المراد من الحل والحرمة معناهما الوضعي العارض بنفس الموضوعات
كما في قوله الماء طاهر والبول نجس والخمر حرام والخل حلال والموضوع بنفسه وان لم يكن قابلا لتعلق
الحل والحرمة به الا انه باعتبار ما يتعلق به من افعال المكلف قابل له وهذا هو المراد من عبارة المحقق القمي
في تعلق الحرمة تارة لما قصد من الموضوعات من جملة افعال المكلفين ففي بعضها وال الاكل وفي بعضها

اللبس وفي بعضها الصلوة فيه وغير ذلك وعلى هذا لا يشمل لفظ ما او الشيء الافعال المشتبه حكمها من حيث
نفسها كما اذا لم يكن لمتعلقاتها متعلقات كالغيبة او التكلم والركوع والسجود وامثالها ولا الافعال المشتبه
حكمها من حيث تعلقها بالموضوع الخارجي كالشك في حلية شرب المايع الكذائي وحرمته وذلك لان لفظ الشيء
او الموصول وان كان عاما الا انه لم يرد في المقام معناه العام الشامل لكل جوهر وعرض فشمولها للافعال مع
ورود الاجوبة جوابا عن السؤال عن موضوعات الافعال ممنوعة وعلى اي حال لو كان للفعل تعلق بالموضوع
الخارجي كالاكل والشرب واللبس فلا فرق بين دخول الفعل بلحاظ تعلقه بالموضوع الخارجي في عموم الشيء وعدم
دخوله لان دخول متعلقه اي الموضوع الخارجي كاف وانما يفيد الدخول في حلية ما شك انه غيبة او لا
وحرمته كالرابع عمومها لما اذا كانت الحرمة المحتملة على تقدير ثبوتها واقعا عارضة للشيء من بعض الجهات
وبعض الانتفاعات نعم لا بد من اعتبار كون منفعة الحرمة منفعة معتدا بها عرفا ولا شبهة ان جواز ايقاع
الصلوة في لباس من المنافع المعتد بها فلو شك في المنع عنه يندرج تحت الاخبار فلا تختص بما كان الشيء
ممنوعا مطلقا كما اذا احتمل كونه ميتة او خمرا فلو شك في حلية الصلوة وحرمتها في هذا الموضوع تجري ادلة الحل
وان لم يشك في جواز سائر الانتفاعات به الخامس عمومها لما اذا كان احتمال المنع والجواز غيريا
اي كما يشمل لما اذا كان احتمال المنع حكما نفسيا ناشئا عن المبغوضية الذاتية كالمايع المردد بين الخل والخمر فكذلك
يشمل ما اذا شك في لبس ثوب في الصلوة وذلك لعموم لفظ الحرام الوارد في الادلة لظهوره في الحرمان الذي هو
مبدء الاشتقاق للصفة المشبهة ثم انه لا اشكال في انقلاب هذا الاصل في باب الدماء والاعراض والاموال
فان المشتبه منها محكوم بالاحتياط والحرمة ومنشأ الانقلاب وخروجها عن عموم الادلة الحل تقييد حليتها في
بعض الاخبار بقيد وجودي يجب احرازه عند الشك للدلالة الالتزامية العرفية كما في قوله ع لا يحل
مال امرء الا بطيب نفسه فان تقييد الحلية بطيب النفس مستلزم عرفا لان يكون الشك في الطيب موجبا
للحكم بعدم الحلية وعلى هذا لا يستلزم الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في لسان واحد وكيف كان
نعلم اجمالا بخروج هذه الثلاثة عن عموم الادلة وانما الكلام في اختصاص الخارج بهذه الامور او يشمل اللحوم
بل مطلق المطعوم كما عن المحقق والشهيد الثانيين لتوهم تقييد حليتها بالامر الوجودي في الاية الشريفة وهي
قوله عز من قائل احل لكم الطيبات وفيه اولا قيدت عناوين المحرمة ايضا بالقيد الوجودي في الاية الشريفة
ومن قوله عز من قائل ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وثانيا ليس الطيب امرا وجوديا بل ما لا
يستقذره الطبع وكيف كان فالمشهور او الاشهر جريان اصالة الحل في اللحوم ثم على كلا القولين فهل الاصل

الجاري في الحيوان من حيث حرمة لحمه او حليته يفيد لرفع الشك من حيث عدم صحة الصلوة في اجزائه او
صحته اولا اى لو قلنا بجريان اصالة الحل في اكل لحمه فهل اللازم الحكم بصحة الصلوة في اجزائه اولا ملازمة بينهما
ولو قلنا باصالة الحرمة في اللحوم فهل اللازم الحكم بفساد الصلوة في اجزائه اولا ملازمة بينهما والحق عدم الملازمة
بينهما هذا مع عدم جريان اصالة الحل في مطلق المشتبه وتوضيح ذلك ان منشاء الشبهة في الصوف ووبر وامثالها
تارة باعتبار الشك في اخذها من اى حيوان مع امتياز الحلال والحرام في الخارج كما هو المبتلى به فعلا فان
الماهوت ونحوها يشك في انها اخذت من الغنم او الارنب واخرى باعتبار الشك في نفس الحيوان
المعلوم اخذها منه فما كان من قبيل الاول فلا مجرى لاصالة الحل اصلا اذ ليس هنا حيوان مشتبه يشك
في حليته وحرمته ولا انتقال وان كان الحيوانان الذان يشك في اخذ الصوف من ايهما معلومين في
نفس الامر من حيث الحكم الا ان الشك في الاخذ من ايهما مستلزم للشك في حلية ما اخذ منه هذا الصوف
وحرمته فيجرى اصالة الحل في الماخوذ عنه لانا نقول هذا العنوان الانتزاعى ليس قابلا لتعلق الاصل
فهو كمفهوم احدهما في الشبهة المحصورة وبعبارة اخرى تارة يلاحظ هذا العنوان مرآتا لما في الخارج
فالخارج لا يخلو من الحيوانين المتمايزين الحلال منهما من الحرام فلا معنى لاجراء الاصل فيهما واخرى يلاحظ
مستقلا فمعلوم ان المفاهيم الانتزاعية لا تدخل تحت عموم الشئ او الموصول الوارد في الادلة فضلا عن
صحة تعلق حكم الحل والحرمة بها وما كان من قبيل الثاني فهو وان كان اصالة الحل يجرى فيه بناء على ما
تقدم في معنى الاخبار من كفاية اثر شرعى في الجملة وعدم لزوم ترتيب جميع اثار الحلية بجواز الصلوة
في اجزاء الحيوان المشتبه كاف في جريان اصالة الحل وان لم يكن نفس اكله محلا للابتلاء او شك في
اصل ورود التذكية عليه او في قابليته لها وبالجملة بالنسبة الى صحة الصلوة في اجزاء الحيوان اذا
لم تكن مما تحله الحيوة لا اشكال في جريان اصالة الحل وعدم حكومة اصالة عدم التذكية عليها الا ان
اصالة الحل لا ترفع الشك في صحة الصلوة وفسادها الا اذا كانت المانعية مترتبة على الحرمة الفعلية
وبعبارة اخرى لو كانت صحة الصلوة في الاجزاء من اثار حلية اكل اللحم ظاهرا ومن اثار الرخصة
الفعلية فاصالة الحل مثمرة واما لو كانت من اثار حلية الواقعية او كان من الصحة وحلية اكل اللحم
كالفساد وحرمة اكل اللحم من اثار العناوين الواقعية من الغنم والارنب فلا تفيد اصالة الحل اصلا
اما بناء على كون كل واحد من الحلية وصحة الصلوة من اثار كون الحيوان غنما فواضح ان اصالة
الحل لا تثبت انه غنم واما بناء على كون صحة الصلوة من اثار الحلية الواقعية اى كون احد الحكمين

مترتبا على الآخر فلان اصالة الحل لا تحرز الحلية الواقعية لان غاية ما يستفاد من هذا الاصل هو الرخصة
في ارتكاب المشكوك لا انه محلل واقعا لان الحلية الواقعية هي مفاد الاصل التنزيلي دون الغير التنزيلي
الذي مفاده البناء والعمل على احد طرفي الشك وعدم الاعتناء تعبدا وبالجملة فمجرد الترتب ومسببية
الشك في الصحة عن الشك في الحلية لا يفيد للحكم بالصحة اذا لم يكن الاصل السببي ملغيا للشك في
السبب كاستصحاب الطهارة في الماء او ملغيا للشك المسببي كاصالة الطهارة فيه لانه يعتبر في زوال
الشك المسببي باجراء الاصل في السببي مضافا على اعتبار كون المسبب من الآثار الشرعية لا العقلية
وكون ترتبه على السبب ايضا شرعيا لا مجرد كونه شرعيا ان يكون الاصل في الشك السببي مفاده الغاء
المسبب او السبب والمسبب والحكم المستفاد من اصالة الحل كالحكم الثابت في مورد الاضطرار فكما
ان جواز الاكل للاضطرار لا يوجب جواز الصلوة في اجزاء المضطر اليه فكذلك جوازه من جهة اصالة
الحل فان هذا العنوان وهو كون مشكوك الحلية والحرمة حلالا ظاهرا يجتمع مع الحرمة الواقعية وانما
المنافي له المنع الفعلي وبالجملة المنع الفعلي يجتمع مع الحلية الواقعية وينافي مع الرخصة الفعلية
فالرخصة الفعلية يجتمع مع حرمته وان لم يجتمع مع المنع الفعلي فبناء على هذا لو قلنا باصالة الحرمة
في اللحوم اما لما ذهب اليه الاخباريون من وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية مطلقا واما
لما ذهب اليه المحقق والشهيد الثانيان لجريان اصالة الاحتياط او الحرمة في اكل اللحم لا يمكن الحكم بمانعية
الماخوذ من المشتبه بل يبقى الشك في المانعية بحاله نعم لو كانت المانعية مترتبة على المنع الفعلي او الصحة مترتبة
على الرخصة الفعلية فبجريان الاصل في السبب يرتفع الشك عن المسبب ولكن انى لهم باثبات هذا المعنى لان
ادلة الباب اما تدل على عرضية الحكمين وكونهما من آثار العناوين الواقعية واما تدل على ترتب المانعية و
عدمها على الحرمة والحلية الواقعيتين وليس فيهما ما يشعر بترتبهما على الحكمين الفعليين فضلا عن الدلالة
واذ قد عرفت ذلك فالاولى صرف الكلام الى الجمع بين الادلة واثبات ما يستفاد منها من العرضية او الترتب
فنقول وان كان ظاهر الموثقة وبعض آخر هو ترتب المانعية على حرمة الاكل او على عنوان ما لا يؤكل الظاهر
في طولية الحكمين وتفرع المانعية على حرمة الاكل الا ان هذا الظهور لا يعارض سائر الادلة في ترتب المانعية
على عنوان الواقعي من الارنب والثعلب والسمور ونحوها لامكان حمل عنوان ما لا يؤكل وحرمة الاكل على
المعرفية لا الموضوعية فان الاصل في عناوين الموضوعات الاحكام وان كان هو موضوعية الا ان هذا
الاصل يرتفع باول درجة من الظهور على خلافه ولا اشكال في ما علق الحكم فيه على انواع المحرمات الظاهر في
ان جهة المانعية هو كون الحيوان ارنبا او ثعلبا لا جهة كونه محرم الاكل فالمانعية وحرمة الاكل حكمان عرضيان
مترتبان على الثعلب والارنب ويؤيده التعليل الوارد في بعض الاخبار بان اكثرها مسوخ بان الظاهر ان المسوخية

علة لحكمين احدهما حرمة الاكل والثانى مانعية اجزاء للسوخ وعلى هذا فلا سببية ولا مسببية بين الشكين
اصلا مع ما عرفت من انه لو قيل بان عنوان ما لا يؤكل هو تمام الموضوع للمانعية وحلية الاكل هو تمام الموضوع
لصحة الصلوة كما فى قوله اعط الفقير الدرهم الظاهر فى ان الفقر هو تمام الموضوع الا ان مجرد هذا لا يكفى للحكم
بالفساد او الصحة لان الظاهر من هذين العنوانين هو الواقعى منهما الحرمة الذاتية والحلية كذلك المحفوظتان
عند طرو ما يوجب الرخصة كالاضطرار على المحرم والمغصوبية على المحلل فكما ان هذين العنوانين الثانويين
لا يوجبان الانقلاب عن الحكم السابق بالنسبة الى الفساد والصحة فكذلك عنوان الرخصة لاشتباه لا يوجب
انقلاب تمام احكامه فجواز اكله لا يلازم صحة الصلوة فيه ولذا لم يفت فقيه بانه لو اضطر الى اكل لحم محرم الاكل
يجوز الصلوة فى الماخوذ منه مع ان الاضطرار تصييب واقعى للحرمة فضلا عن مثل دليل الحل الذى هو حكم
ظاهرى غير مغير للواقع وبالجملة طرو العناوين الثانوية لا يوجب الانقلاب فى جميع الاحكام كما لو صار
الغنم موطوئة فان هذا العنوان وان لم يجعل الغنم ارنبا الا انه يجعله مثله بل مثل نجس العين ولذا يحرم
بيعه وينجس روثه ولبنه وقد لا يوجب الانقلاب فى جميعها كالاضطرار الطارى على المحرم والمغصوبية
الطارية على المحلل فان الاضطرار الى الاكل يوجب جواز الصلوة فى المضطر اليه الا اذا اضطر الى لبسها فى
حال الصلوة وكذا غصبية الغنم لا توجب فساد الصلوة فى صوفه اذا لم يكن الصوف مغصوبا فتلخص مما ذكرنا
ان اصالة الحل مع جواز الصلوة اما لا سببية ومسببية بينهما كما لو كان جواز الصلوة فى اجزاء الحيوان مع
حرمة اكله حكمين عرضيين مترتبين على كون الحيوان غنما ولما لا يفيد اجراء الاصل فى السبب لرفع
الشك فى المسبب كما اذا كان فساد الصلوة مترتبا على الحرمة الواقعية وقلنا ان الادلة وان كانت مختلفة
المفاد الا ان الظاهر ان عنوان ما لا يؤكل او محرم الاكل ليس الا للاشارة الى انواع المحرمات من الحيوانات
نعم لا يبعد ان يقال ان هذين العنوانين ليسا معرفين صرفا بحيث لم يكن لهما دخل فى فساد الصلوة وكان
وكان تمام الموضوع هو العنوان الاولى من انواع الحيوانات من السبعية والمسوخية ونحوهما والا يلزم جواز
الصلوة فى اجزاء الموطوء من الغنم وشارب لبن الخنزيرة والجلال لانها ليست داخلة تحت عنوان من
عناوين الانواع المحرمة فان الغنم بصيرورتها موطوئة او جلالا لا يدخل تحت عنوان الارنب ونحوه فالا
ان يقال كما لا يبعد ان يكون هذا طريق جمع بين الادلة ان لعنوان حرمة اكل اللحم دخلا للحكم بالفساد
لا بمعنى انها جزء الموضوع والجزء الاخر هو الارنب مثلا بحيث يكون موضوع الحكم مركبا من الارنب
وحرمة الاكل كى تجوز الصلوة فى اجزاء الارنب لو لم يكن محرم الاكل كما فى الاضطرار وتجوز ايضا فى المحرم الذى
لا يكون من هذه الانواع كالموطوء ونحوه بل بمعنى ان حرمة اكل كل حيوان كان محرما اما بعنوانه الاولى او بعنوانه
الثانوى هو الموضوع لعدم جواز الصلوة فيه فموضوع الحكم هو ذات الحيوان المحرم الاكل لا خصوص الارنب

ونحوه فيشمل الحكم ما صار محرما ولو من جهة الوطي وشرب لبن بحتي العين نعم يشترط ان يكون هذا العنوان وهو
كونه محرم الاكل محفوظا فعلى هذا فالحق التفصيل بين الموطوء او شارب لبن الخنزير وبين الجلال بان يقال ان الموطوء
وشارب لبن الخنزيرة اذا اشتد عظمه بالشرب حكمها حكم ساير انواع المحرمات بل الحكم في الموطوء واضح جدا لانه جعل
في جميع الاثار كمحرم الاكل ولذا حكموا بان نسله ايضا محرم حتى نسل الذكر مع ان الاولاد في الحيوانات ملحقة بالامهات
دون الاباء وبالجملة وان كانت حرمة اكل الموطوء عارضيا لا اصليا ولا يصير بالوطي ثعلبا او ارنبا الا انه مثله
في انه محرم لا يزول هذا العنوان عنه ويصدق عليه عنوان ما لا يؤكل لحمه فهو بالحمل الشايع الصناعي مصداق دقيق
هذا العنوان وعنوان حرام اكله فاذا كان هذان العنوانان موضوعين لعدم جواز الصلوة في اجزائه فلا
يجوز الصلوة في كل مصداق كان من مصاديقهما سواء كان ارنبا او موطوءا او شارب لبن الخنزيرة ولا فرق
في الاجزاء بين ما اذا كان على الحيوان قبل عروض الوطي وما اذا تجدد بعده لان صوف الموطوء فعلا صوف
ما لا يؤكل لحمه وان لم يكن منه قبل هذا الان تبعية الاجزاء للحيوان توجب سريان حكم اللحم على الصوف والوبر
والجلد ونحوها واما في الجلال فحيث ان هذا العنوان عارض وزايل بالاستبراء فلا يدخل تحت ادلة ما لا يؤكل
لحمه وحرام اكله وان كان فعلا محكوما بالحرمة فان هذا الحكم الفعلي مقابلا للرخصة الفعلية العارضية على
محرم الاكل عند الاضطرار فكما ان رخصة اكل المحرم لا توجب جواز الصلوة في اجزائه فكذا المنع عن اكل محلل الاكل لا
يوجب المنع عن الصلوة في اجزائه والسر فيهما ما اشرنا اليه من ان عنوان الطاري الزايل لا يوجب عدم
اندراجه تحت ادلة ما لا يؤكل لحمه بل يمكن ان يقال ان وجه حرمة اكل الجلال لتأثير عذرة الانسان في
اللحم فان العذرة وان استحالت بصيرورتها جزء البدن المحلل كساير انواع النجاسات المستحيلة ولذا
نقول بطهارة بدن الجلال الا ان لها تاثيرا في اللحم بل قد يسري اثرها في بعض الجلال من الدجاج ونحوه
تحريم الشارع الاطلاع على بقاء اثر القذارة فيه الزايل بالاستبراء بحسب اختلاف مدته باختلاف
الحيوانات فاذا كان وجه حرمته بقاء اثر النجاسة فلا يدخل تحت عنوان ما لا يؤكل من غير جهة النجاسة
بل لجهة اخرى من مضرة ونحوها مما اطلع عليه الشارع الحكيم على صادع الشريعة الف سلام وتحية و
بالجملة وان لم يمكن اثبات التفصيل بين الموطوء والجلال ببرهان قطعي الا ان من مناسبة الحكم والموضوع
يعلم الفقيه الفرق بين العنوان الطاري الغير القابل للزوال وبين القابل له فتلخص مما ذكرنا ان
اصالة الحل اما غير جارية كما اذا كان الشك في الاخذ لا في الحيوان واما جارية من غير سببية ومسببية
بينها وبين جواز الصلوة واما من سببية غير مفيدة فلو تمسكنا باصالة الحل في المقام بناء على ما سيجيء وتقدم
وجهه من تقرير مفاد الاخبار التي عليها مبنيا على السببية والمسببية ولا مبنيا على جواز اباحة المكلف فيه
المنافية للحرمة الشرعية واثبات الصحة الظاهرية بذلك سواء قلنا بشمولها للشبهة الحكمية او قلنا

باختصاصها

باختصاصها بالشبهة الموضوعية لان الشك فی الحرمة الشرعية سواء كان لشبهة حكمية كالشك فی اصل تشريع
الصلوة فی لباس الشهرة او لشبهة موضوعية كالشك فی انطباق المصداق على المشروع كما فی المقام ونظائره
هو نفسه تمام الموضوع للحرمة الشرعية فلا يبقى مجال لجريان اصالة الاباحة لان مجريها هو الشك فی الحلية
والحرمة ومع القطع بالحرمة فلا مجال لها سواء قلنا بان العقل يحكم بملاك واحد فی المعلوم والمظنون
والمشكوك بالقبح كما فی حكمه بقبح الكذب او قلنا بانه يحكم بملاكين ففی المعلوم بملاك انه مجعول من الشارع
وفی المظنون والمشكوك بملاك طريقی كما فی حكمه بقبح الظلم اما بناء على الاول كما هو المختار على ما بيناه
فی حجية فی الاصول فظاهر لانه اذا فرضنا ان الشك فی الحل هو الموضوع الواقعی للحرمة الشرعية فنقطع
معه بالحرمة فلا مجال لاصالة الاباحة بل لكل اصل ولو كان استصحابا مطابقا للحرمة الشرعية لان الاصول حيث
ان مؤدياتها البناء العملی لا مجال لها حيث انه ليس هناك محل البناء العملی مع القطع لان اجراءه ما هو محرز
وجدانا بالتعبد من اردء انحاء تحصيل الحاصل لانه تحصيل تعبدی للحاصل الوجدانی وقد ذكرنا فی مبحث
الظن فی اصالة عدم الحجية انه يكون قياسها باستصحاب الطهارة الحاكمة على قاعدة الطهارة لان الشك فی
الطهارة ليس موضوعها واقعيا للحكم بطهارة الشیء وبالجملة اذا حكم العقل بمناط واحد بقبح استناد ما لا يعلم
انه من الشارع سواء علم بانه ليس منه او شك فلا مجال لاصالة الاباحة ولا لاصالة عدم المشروعية ولا لتعارض
اصالة العدم بما اذا قامت امارة على العدم للفرق البين بين الامارات والاصول من وجهين احدهما
ان مؤدى الامارات هو احراز الواقع ولذا يكون مثبتاتها حجة ومؤدى الاصول العملية هو الجری العملی
فاذا لم يكن هناك اثر عملی للمؤدى لا يكون الاصل حجة ولو كان للازم المؤدى او ملازمه او ملزومه اثر
لان ما هو مورد التنزيل لا اثر له وما له اثر ليس مورد التنزيل فاذا كان مفاد الامارة مثبتية المؤدى
فتجری فی كل ما لم يلزم من تشريعها اللغو ولو كان الاثر بلحاظ لازمه او ملزومه او ملازمه وثانيهما انه اخذ
الشك فی موضوع الاصول دون الامارات فمن جهة اخذ الشك فی موضوعه لا مجال لها فی باب
التشريع والحجية لان الشك الذی هو الموضوع فی باب الاصل هو موضوع واقعی لقبح التشريع ونحوه
فمع القطع بالحكم لتحقق موضوعه الواقعی وجدانا لا مجال للاصل واما بناء على ان يكون باب التشريع
كباب الظلم فلا يجری ايضا اصل الاباحة لان مع وجود الحكم الطريقی وهو الاحتياط فی المشكوك
كوجوب الاحتياط فی المشكوك من الاموال والاعراض والنفوس لا مجال لاصل الاباحة ولذا ذكرنا
فی الاصول انه لو تم مختار الاخباريين بوجوب الاحتياط فی الشبهات الحكمية كان اما مقدما على اصل
البرائة والاباحة اما ورودا او حكومة او ما هو نظير لهما او تخصيصا او معارضا لها كما اذا كانت النسبة
بينهما تباينا او عموما من وجه وفی المقام حيث ان النسبة اعم او اخص فيقدم الاحتياط على الحل والاباحة
نعم لا مانع من الاستصحاب بناء على المختار الا انه اصل محرز يرفع الشك ويلغيه فمعه لا مجال للحكم الطريقی ولكن
[illegible] فی ان [illegible] لا مجال [illegible] لا ستقيم [illegible] لا ختصاص مجراه بما اذا كان الشك فی ام التشر[illegible]

الذى عد من مسبوق بالحالة السابقة والشك فى المقام ونظائره ناش من الشك فى الانطباق على المشروع فالمورد مورد
اصالة الاحتياط المستكشف عن حكم العقل بلزوم التحرز وقبح تطبيقه على المشروع مع انه لو قلنا بجريان اصالة الحل فلا يثبت
بها عدم مانعية المشتبه لان غاية الامر يفيد الاصل جواز تطبيق المكوك على المشروع واما كونه من اجزاء الماكول فمن
اللوازم العقلية فمع العلم بالاشتغال يجب الخروج عن العهدة بما هو منطبق علما او علميا على ما علم الاشتغال به ولا
يجوز الاكتفاء باحتمال الموافقة وبالجملة ليس التمسك باصالة الحل مبنيا على احراز الاباحة التكليفية المقابلة للحرمة
الذاتية لعدم الشك فى الحلية والحرمة من هذه الجهة بل بحرمة الصلوة فى المعلوم انه من اجزاء غير الماكول فلا شك
فى المكوك اذ لا دليل على حرمة الصلوة مع فقد شرط من الشرايط او مع احد الموانع غاية الامر انها باطلة غير مجزية
نعم فى خصوص فقد الطهارة اما مطلقا او لحدث الحيض قد قيل بالحرمة الذاتية ولو قيل بالمراد مناط الحرمة فى المقام
ولكنه اصالة الحل لا تحرز حال المشتبه لان الجواز فى المكوك شرعا لا يلازم كونه من اجزاء الماكول عقلا فلا مجال
للتمسك بها للشك فى المانعية مع الاقرار بعدم حجية الاصل المثبت واذا ظهر بطلان التمسك باصالة الحل
للمقام على الوجوه الثلاثة المتقدمة فنقول الحق والصواب اجراؤها فى نفس الشك فى مانعية المشتبه على ما
عرفت سابقا من المانعية كاخويها منتزعة من تقييد المطلوب بمنع هذه الخصوصية الوجودية فيه او وجودها
فيه فالمانعية منتزعة عن النهى عن ايقاع الصلوة فى اجزاء غير الماكول لا انها مجعولة مستقلة ولا انها منتزعة عن
تقييد المحلوظ نعم هنا ولا انها عبارة عن تصورها قيدا فى الملحوظ قبل الجعل وبالجملة منشأ انتزاع المانعية هو حصة
من الطلب النفسى وهو المنع عن ايقاع المطلوب فى شئ والمنع ليس الا الحرمة فالشك فى موضوع موجب للشك
فى حرمة الصلوة فيه وحليته على ما عرفت من ان اصل البرائة يجرى فى القيود العدمية الانحلالية فبناء على
كون القيد عدميا وانحلاليا فكل موضوع يستتبع قيدا فى المطلوب ولذا بينا ان دوران الامر بين الاقل والاكثر
لشبهة خارجية منحصر فى القيود العدمية الانحلالية وبالجملة الشك فى الموضوع يوجب الشك فى حلية الصلوة
فيه وحرمته فاذا دلت بان كل ما شك فى حليته وحرمته فهو لك حلال فنتيجة الحلية فى المقام هو الصحة
لانه يراد من الحلية فى كل مقام ما يناسبه من الاثر وعلى هذا فشمول الاخبار للمقام يتوقف على مقدمات ثلاثة
٢ الاولى ان يكون مرجع الشك فى المانعية الى الشك فى منع الشارع عن ايقاع الصلوة فيه او ترخيصه له واما
اذا رجع الشك الى المنع وعدم المنع او لم يرجع الشك الى المنع فلا يندرج فى الاخبار لان الظاهر منها هو الشك فى
اما لشبهة بين حكمين وجوديين احدهما الحرمة لا الوجوب والاباحة ولا الحرمة وعدمها الثانية شمول
الحلية والحرمة للمنع الغيرى والرخصة كذلك واما لو قيل باختصاصها بالنفسى كما ورد ان امر المايع المشتبه بين
كونه خلا او خمرا فلا تشمل المقام الثالثة افادة الحلية فى المقام الصحة واما مجرد الترخيص الشرعى فلا يفيد
كما عرفت فى الحلية فى مقابل الحرمة الذاتية او التشريعية اما المقدمة الاولى ففى الحقيقة مرجعها الى دعوى

امرين الاول كون الشبهة في الموضوع التي توجب الشبهة في المانعية راجعة الى الشك في الجهة الشرعية الثاني
ان يكون مقابل الحرمة المحتملة هو الرخصة والاباحة دون عدم الحرمة اما الاول فقد ثبت مما بينا من كيفية
تقريب الاستدلال واوضحناه سابقا لما عرفت ان محل البحث هو القيود العدمية المتخلة لا الوجودية لان الشك
في تحقق الجزء والشرط ولا العدمية الغير المتخلة لما ظهر سابقا ان مرجع الشك في ضيق المتعين الى الشك في الاشتغال
مع ان في القسم الاول حيث ان منشاء انتزاع الجزئية والشرطية الخطاب الايجابي فلا يرجع الشك في الموضوع الى الشك
في المنع عن ايقاع الصلوة فيه لان مع فقد الشرط والجزء من حيث جهة الجزئية والشرطية ليس منع شرعي ولو كان ممنوعا
من جهة اخرى لكونه محرما ذاتا او تشريعا وبالجملة منشاء انتزاع كل قيد جار مجرى الخطاب النفسي فمنشا انتزاع المانعية
هو النهي ومنشاء انتزاع الجزء او الشرط هو الايجاب وقد تقدم ان الشبهة الوجوبية لا تدخل في عموم اخبار الحل و
لو قيل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام لان هذا الاقتضاء من لوازم الخطاب وليس كل حكم مركبا من حكمين
حتى يكون الواجب محرم الترك فالاستدلال بالاخبار انما يصح في امر وجودي قيد المركب بعدمه على نحو الانحلال بان
يكون كل وجود يستتبع النهي عن ايجاده في المركب وكان منشاء الشك هو الشك في الحلية والحرمة التكليفيين لا في
الجواز وعدمه الوضعيين اى في النفوذ وعدمه الذان عبارة عن الصحة والفساد حتى يتمسك عند الشك في الصحة
والفساد باخبار الحل فما افاده المحقق الاشتياني من ان التمسك بها يستلزم فقه جديد لان في كل قيد بناء عليه في مورد
الشك فيه يصح التمسك بها فيه وارد لما عرفت من اختصاصها لاعتبار بالشك في الحلية والحرمة والشك في التقييد
بعدم امر راجع الى الشك في الحل والحرمة دون الشك في تقييد المركب بوجود شيء نعم لو كان الحلال والحرام بمعنى
الصحة والفساد لكان التمسك بها في الكل في محله واما الثاني فالمختار في باب المطلق والمقيد وان كان مذهب
السلطان ره من ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا التقابل التضاد فيرجع الشك في المقام الى الشك
في التقييد والاطلاق اى الى المنع وعدم المنع الا ان نتيجة الاطلاق التي هي عبارة عن اثبات تساوي كل قيد
ونقيضه في موضوع الحكم هو الحل والرخصة نعم الفرق بين المختار وما ينسب الى المشهور من ان التقابل بينهما
تقابل التضاد انما يظهر في جهة الكاشفية والدلالة لا في الدوران المنكشف والمدلول فعلى المختار قيد الارسال خارج
عن مفاد المطلق وانما يستفاد من مقدمات الحكمة وعلى مذهب المشهور انه يستفاد من نفس الدليل واما مقام
المدلول فلا فرق بين المسلكين لان اطلاق الصلوة بالنسبة الى ايقاع الصلوة في المشتبه معناه الرخصة في ايقاعها
فيه مع ان الدوران بين الوجود بين لم يؤخذ قيدا في جميع ادلة الباب فان موثقة مسعدة المتقدمة تشمل
دوران الامر بين الحرمة وعدمها واما المقدمة الثانية فالحلال والحرام المستعملان في السنة المتشرعة وان
كانا ظاهرين في النفسية الاستقلالية بل لا يبعد سبقهما في الذهن منهما في كلام الائمة ع الا ان التأمل التام يحكم
بعدم اختصاصهما بها في السنة الرواة والسائلين من الائمة وفي كلماتهم ع لانهم استعملوهما في كلا المعنيين بعناية
واحدة من دون رعاية قرينة مجاز وتوسعة في الاسناد بل الظاهر منهما في اللغة هو المعنى العام بلا كلام فان

لا يمكن التمسك
بدليل الحل والحرمة
في الصحة والفساد

الحرمة

الحرمة مأخوذة من الحرمان والحل هو الفك والارسال وارخاء العنان واذا كان للشيء منفعة معتد بها وحرم الله تع‍ على العباد عنه يصح ان يقال انه سبحانه حرمه فالحرام سواء كان بمعناه الوضعي العارض للموضوعات بلحاظ تعلق افعال المكلفين بها او كان بمعناه الاقتضائي التكليفي المتعلق بافعال العباد اما مطلقا او بافعالهم المتعلقة بالموضوعات الخارجية يشمل كلا المعنيين فالاولى ذكر الروايات الدالة على الاعمية منها مكاتبة ابن عبد الجبار الى العسكري ع هل يصلى في قلنسوة حرير محض او قلنسوة ديباج فكتب ع لا تحل الصلوة في حرير محض ولا شبهة في ان منشاء الكتابة هو السؤال عن المانعية لا عن الحرمة النفسية لان حرمة لبس الثوب الحرير مط‍ ومانعيته في الصلوة فمعنى قوله ع لا تحل اي تفسد الصلوة كانت معلومة وانما الجهل كان في مانعية لبس ما لا يتم به الصلوة فمعنى قوله ع لا تحل اي تفسد الصلوة ولا تحل من حيث ايقاع الصلوة في القلنسوة الكذائية ومنها مرسلة الفقيه قال سئل ابو جعفر ع وابو عبد الله ع فقيل لهما انا نشترى ثيابا يصيبها الخمر او ودك الخنزير عند ما كتبها افنصلي فيها قبل ان نغسلها فقال ع لا نعم ان الله حرم اكله وشربه ولم يحرم لبسه ومسه والصلوة فيه فان السؤال عن الصلوة في الثوب الكذائي انما هو باعتبار المانعية لا الحرمة النفسية فقوله ع ولم يحرم مستعمل باعتبار اللبس والمس والصلوة في قدر الجامع بين الحرام النفسي والقيدي ومنها عن المضال عن جابر الجعفي قال سمعت ابا جعفر ع يقول ليس على النساء اذان الى ان قال ويجوز ان تتختم بالذهب وتصلى فيه وحرم ذلك على الرجال فان الحرمة استعملت في كلامه ع على الاعم بقرينة المقابلة فمعنى قوله حرم ذلك اي حرم تختم نفسيا والصلوة فيه قيديا وهكذا استعمل الحرمة في الاعم في باب الذهب في رواية اخرى وهي ما رواه الشيخ باسناده عن موسى بن بكير النميري عن ابي عبد الله ع قال وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه ومنها مكاتبة اخرى من محمد بن عبد الجبار المتقدمة سابقا وفي ذيلها لا تحل الصلوة في الحرير المحض وان كان الوبر ذكيا حلت الصلوة فيه وكون ذيلها محمولا على التقية لا ينافي مقام الاستعمال ومنها غير ذلك من الاخبار المذكورة بعضها في الرسالة التي صنفها في هذه المسئلة ملاذنا واستادنا دام ظله وافاده التي لم يكتب مثلها في الامامية ويجدها المتتبع في ابواب الملابس بل ما تقدم منا من ان لفظ الحلال والحرام في النسبة المشرعة مستعملان في النفسيين ايضا غير مستقيم في الرسائل بعد ذكر الرواية الطويلة في الخز التي ذيلها قول ابي عبد الله ع ان الله تع‍ احله وجعل ذكوته موته كما احل الحيتان من قوله اقول وقد ذكر جماعة من علمائنا انه ليس المراد هنا حل لحمه لما ياتي بل حل استعمال جلده ووبره والصلوة فيهما فهو قد استعمل الحل في النفسي وهو اللبس والقيدي وهو ايقاع الصلوة فيه وبالجملة الحرام والحلال يشملان كليهما فالمقدمة الثانية في غاية الظهور كالاولى واما الثالثة فواضح انه لو ثبت الرخصة الشرعية والحلية الظاهرية في ايقاع الصلوة في المشتبه فتفيد الصحة والاجزاء لانه اذا رفع النهي الذي هو منشاء المانعية واثبت الاطلاق الذي مفاده تساوي وقوع الصلوة فيه وعدمه فيفيد الحلية الصحة لا بمعنى استعمال الحلال في الصحيح بل بمعنى ان الحلال في كل مورد يراد منه ما يناسبه فالحلية في الشبهات التحريمية النفسية مقابلة للمنع النفسي وفي الشبهات التحريمية

الضمنية مقابلة للمنع القيدى وليس هذا جمعا بين المعنيين فى استعمال واحد لان تفاوت المصاديق لا يوجب اختلاف
المفهوم ولذا نتمسك بالاستصحاب فى الشبهات الحكمية والموضوعية وفى النفسيات والقيديات وفى التكليفيات
والوضعيات وبالجملة الحلية الشرعية بالنسبة الى القيد المشكوك تفيد عدم القيدية كما هو المستفاد من حديث الرفع
وسائر الاصول الشرعية حكمية كانت او موضوعية كالاستصحابات الجارية فى احراز القيود المشكوكة من الطهارة وغيرها
فلا يقاس اثبات الحل فى مقابل المنع القيدى باثباته فى مقابلة الحرمة الذاتية والشرعية لان رفع الحرمة الذاتية او
التشريعية لا يلازم رفع الشك فى القيدية بخلاف رفع القيدية فانه ما دام الشك محفوظا يحكم بعدم قيدية
المشكوك القيدية نعم اذا انكشف الخلاف فالاجزاء على خلاف القاعدة بعد ما ثبت فى محله من ان مفاد
الاصول ليس حكما واقعيا فى عرض الاحكام الواقعية وبالجملة بناء على مانعية غير المأكول وانحلالية النهى المستتبع
لها الى نواهى متعددة بعدد موضوعات الخارجية وشمول الحل والحرام لشىء كان معه شىء آخر وعدم اختصاصهما
بما اذا كان المشكوك مستقلا فى الحرمة والحلية فلا اشكال فى شمول اصالة الحل للشك فى المقام فالقول بان
الشك فيما نحن فيه فى الوضع لا فى التكليف فلا مساس لاصل البرائة واصل الحل فيه غريب جدا لما عرفت من
ان الوضع منتزع عن التكليف الذى هو محل لجريان البرائة والحل هذا مع عدم اختصاص حديث الرفع بالتكليف
بل الشك فى الوضع بناء على تأصله فى الجعل ايضا مرجعه الحديث الشريف نعم لا يصح التمسك باصالة الحل بناء
على تأصل المانعية فى الجعل بالنسبة الى الشك السببى وهو مانعية المشكوك لان الحلية والحرمة غير المانعية
وعدم المانعية وانما يصح التمسك بها فى الشك المسبب وهو الحكم التكليفى المنتزع عن هذا الحكم الوضعى ولكن
ولكن التمسك بالاصل فى المسبب لا يرفع الشك فى السبب فكون ايقاع الصلوة فى المشكوك حلالا لا يثبت كون المشكوك
غير مانع كما لا يخفى فيبقى الشك فى المانعية بحاله الا ان يقال وان كان الامر كذلك الا انه يمكن الحكم بالصحة باجراء الاصل
فى الحكم التكليفى المنتزع وان بقى الشك فى المانعية بحاله كما اذا استصحبنا الطهارة فيما اذا شك فى ناقضية المذى
فمع بقاء الشك فى الناقضية يحكم بصحة الصلوة بالصحة الظاهرية والسر فى ذلك انه لو رخص الشارع ايقاع العمل
فيه فيصير مرجعه الى قناعة الشارع فى مقام الامتثال عن الواقع بالمشكوك كقناعته بعد الفراغ عن العمل عن
الواقع بالماتى به المحتمل لان يكون مطابقا للمأمور به هذا كله فى المقام الثانى واما المقام الثالث وهو جريان
الاستصحاب فى المقام او غيره من الاصول الموضوعية كاصالة العدم فنقول اما اصالة العدم فظاهر من فرع
الجواز على المانعية والفساد على الشرطية هو المفروغية عن اصالة العدم فى كل مورد شك فى وجود المانع
او مانعية الموجود ولكنه لا يخفى ان حجية اصالة العدم من دون رجوعه الى الاستصحاب مخصوصة بباب
الالفاظ وخصوص باب النسب فان العقلاء يبنون على العدم فى مورد الشك فى التخصيص ونحوه و
الشك فى كون شخص منسوبا الى عشيرة وقبيلة كذا بل قد يدعى الاجماع فى باب النسب ايضا وكيف كان فلا
دليل على حجية اصالة العدم الا من باب مسبوقية الحوادث به فلو كان هناك اثر مترتب على العدم المحمولى اى على نفس
العدم الازلى الذى كل حادث مسبوق به فيترتب فى مورد الشك فى تبدل هذا العدم بالوجود ومرجعه
الى الاستصحاب واما من غير جهة كون الحادث مسبوقا بالعدم فلا يمكن اثبات حجية الاصل على ما يقال من

الممكن لو تساوى الى الوجود والعدم فالعدم اولى به من جهة ان الوجود يحتاج الى العلة واما العدم فيكفي عدم وجود
العلة للوجود للحكم بتحققه وبقائه وفيه ما لا يخفى من ان الاولوية على تقدير تسليمها لا تنهض للحكم بالعدم مع
انها ممنوعة لان الممكن لا اقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم ولم يعلم من بناء العقلاء انهم يبنون على العدم
بمجرد الشك لان العقلاء لا يعقل ان يبنون على امر الا ان يكون ارتكازيا وجبليا لهم بل قد يدعى ان بناء
العقلاء يرجع الى دليل عقلي اجمالي وكيف كان فليس من بناء العقلاء الحكم على العدم بمجرد الشك بل لو قيل
بان العقلاء يبنون على العدم فالمسلم من بنائهم انما هو فيما اذا شك في وجود نفس الشيء الممكن لا في تحقق
عوارضه مع العلم بوجوده اي في الشك في وجود زيد لو بنوا على العدم فلا يبنون عليه في الشك في تحقق
كتابته وبالجملة فاصالة العدم لو رجعت الى الاستصحاب فهي حجة اذا كان الاثر مترتبا على العدم المحمولي واما
اذا كان الاثر مترتبا على النعتي فبناء على عدم حجية الاصول المثبتة فلا اثر لهذا الاصل لان ماله حالة سابقة
لا اثر له وما له الاثر ليس له حالة سابقة فاستصحاب الليس له اثر لاثبات ما له الاثر مثبت كما مر سابقا في محله وعلى
هذا فلابد من التكلم في غير اصالة العدم من الاصول الموضوعية فنقول اما استصحاب العدم فلا يستقيم التمسك به
الا على بعض التقادير وتوضيحه يتوقف على بيان امرين الاول قد يقال بان اجراء الاستصحاب لاحراز
القيود كلية مثبت فاما لابد من الالتزام بحجية المثبت في هذا الباب واما بعدم صحة التمسك به لاثباتها وذلك
لان استصحاب الطهارة مثلا لازمه مقارنة الصلوة معها والمقارنة من اللوازم العقلية ولذا افتى بعض بالفصل بين
اجرائه قبل العمل وبعده فيقال اجرائه قبل العمل لازمه الشرعي جواز الصلوة مع الطهارة المستصحبة واما بعد
الفراغ لو شك في ان الصلوة وقعت مع الطهارة فاستصحاب المصلي طهارته الحاصلة قبل الصلوة لازمه العقلي
مقارنة الصلوة مع الطهارة فلو لم تكن هناك قاعدة الفراغ فلا يجري الاستصحاب ولكنه لا يخفى ان التفصيل
في غير محله لانه لو كان المراد من الجواز الذي يقال انه اثر شرعي للمستصحب الجواز التكليفي في مقابل الحرمة الذاتية
بناء على ان فعل الصلوة بدون الطهارة مطلقا كان حيضا او غيره حرام فاباحة الدخول في الصلوة لا تفيد في رفع
الشك في القيد كما تقدم نظيره في دليل اصالة الحل ولو كان المراد الجواز الوضعي اي صحة الصلوة التي هي لازم
احراز القيد ووجوده مع باقي الاجزاء واجتماعه مع الباقي في الوجود في زمان فهذا بعينه اثر الاصل فيما
لو شك في الطهارة بعد الصلوة ولا يتوهم فرق بين احراز هذا القيد المشكوك مع احراز سائر القيود لو جدانا
بين ان يكون احراز المحرز بالاصل قبل احراز ما هو محرز بالوجدان او بعده وبالجملة اذا كان الموضوع مركبا
وكان الاثر مترتبا على نفس اجتماع اجزائه وقيوده في الوجود فلا شبهة في انه يصح احراز احد قيوده او جميعها
بالاصل لانه بعد ما ظهر في محله ان حقيقة المجعول في الاصول العملية هو البناء العملي على مؤدياتها وتقوم
مقام القطع الطريقي من جهة جري العملي لا من حيث احرازها للمؤدى ولذا لا تكون قيمتها قاطعة لانه لو لم تكن

للمؤدى والذى هو مورد للتنزيل البناء العملى فلا تشمله ادلة حجية الاصول وهذا بخلاف الامارات فانها
تقع مقام القطع الطريقى فى جهة الاحراز فيكون مثبتاتها حجة لان الخروج عن اللغوية يكفى لشمول دليل حجية
الامارة لما يثبت ويحرز بها فكما لا فرق فى الاثر العملى الذى لا بد فى جريان الاصل من ترتبه على مؤداه بين
ان يكون راجعا الى مرحلة توجه التكليف وثبوته او راجعا الى مرحلة الخروج عن عهدة التكليف وسقوطه
كالاصول الجارية فى مرحلة الفراغ فكذلك لا فرق بين ان يكون ترتبه عليه باحد الوجهين بلحاظ كون
المؤدى تمام الموضوع للحكم الشرعى او لكونه ماخوذا على وجه القيدية جزءا كان او شرطا او مانعا لكفاية
هذا المقدار من الاثر فى تحقق حقيقة المجعول بالاصول وعلى هذا فلا اشكال فى انه لو شك فى طهارة الماء
او اطلاقه او كليهما يصح اجراء الاستصحاب لاحراز المشكوك ولازمه صحة الوضوء والغسل بهذا الماء لان
موضوع الحكم مركب عن فعل المتطهر مع طهارة الماء المطلق والتطهر حاصل بالوجدان والطهارة او الاطلاق
او كلاهما بالاصل وهكذا فى باب الصلوة مع الطهارة لانه ليس العنوان المركب من مجموع القيد والمقيد
الا عبارة عن نفس تلك الامور المحرز ما عدا الطهارة بالوجدان وهى بالاصل وليس عنوانا خارجا عما هو محرز
بالوجدان والاصل حتى يندرج فى اللوازم الغير الشرعية هذا اذا كان الاثر مترتبا على نفس تحقق المركب
المحرز بعض اجزائه بالاصل وبعض آخر بالوجدان واما اذا كان الاثر مترتبا على عنوان بسيط هو كان معلولا
واثرا للمجموع المركب كما اذا كان الاثر مترتبا على احتراق ثوب الذى هو معلول عن تحقق النار ومماسته للجسم
وعدم رطوبة الجسم فباحراز النار بالوجدان واليبوسة مثلا بالاستصحاب لا يمكن ترتيب آثار الاحتراق الثوب
وهكذا لو كان الاثر مترتبا على عنوان انتزاعى عما يمكن احرازه بضم الوجدان بالاصل لا على نفس منشا الانتزاع
كما اذا كان موضوع الحكم عنوان المقارنة فى باب الصلوة مع الطهارة لا نفس تحقق الطهارة والصلوة
او كان موضوع الحكم عنوان التقدم او التأخر او الاولية والاخرية وهكذا ساير العناوين المنتزعة فباحراز
الاصل فى منشأ الانتزاع او بعض اجزائه لا يمكن ترتيب الاثر فى المنتزع ولذا قالوا ان استصحاب بقاء الشهر
الى يوم الشك جار بالنسبة الى الآثار المترتبة على نفس بقائه وغير جار بالنسبة الى اولية يوم التالى بناء
على ان تكون الاولية منتزعة من تحقق الشهر الآتى وجدانا وبقاء الشهر السابق تعبدا واما بناء على
ان تكون عبارة عن تحقق الشهر الآتى وبقاء الشهر السابق فلا اشكال فى ترتيب آثارها على استصحاب بقاء
الشهر السابق فتحقق ما ذكرنا ان الضابط فى جريان الاستصحاب هو ان يكون الاثر الشرعى مترتبا على نفس
عنوان المركب المحرز بعض اجزائه بالاصل والآخر بالوجدان والضابط فى عدم جريانه هو ان يكون الاثر
مترتبا على المنتزع عن هذا العنوان او على المعلول منه فلابد من مراجعة الادلة واحراز ان الاثر مترتب
على ايهما مع تعيين الصغرى ايضا فان منشا الاشكال تارة فى ان الاثر فى لسان الدليل مترتب على ايهما
واخرى فى ان هذا العنوان المترتب عليه الاثر فى لسان الدليل من اى القسمين هل هو عنوان انتزاعى

او عبارة اخرى عن عنوان المركب كالحدوث والاولية فانه يقال ان الحدوث عبارة عن نفي الوجود
المسبوق بالعدم فاذا استصحب العدم الى زمان تحقق الموجود فيحكم بان هذا الزمان مبدء الوجود و
هكذا الاولية كما عرفت وهذا النزاع جار في ترتب النجاسة على الجسم الملاقي للجسم النجس الرطب فانه
لو قيل ان ترتب التنجس على نفس تماس الجسمين عند رطوبة احدهما فباستصحاب بقاء الرطوبة مع حرارة
الملاقات يحكم بتنجيس الملاقي للنجس واما لو قيل بانه من اثر السراية والانتقال فبقاء الرطوبة بالاستصحاب
مثبت للسراية لانها معلول لبقاء الرطوبة وهكذا في باب الجماعة فان الاقتداء لو كان مترتبا على
ادراك المأموم الامام في الركوع واجتماعهما في هذا الحال فاذا احرز ركوع المأموم بالوجدان وبقاء
الامام راكعا الى هذا الزمان بالاستصحاب فينعقد الجماعة ولو كان الاثر مترتبا على ركوع المأموم قبل
ان يرفع الامام رأسه فبقاء الامام راكعا لازمه العقلي لحوق المأموم قبل ان يرفع الامام رأسه و
بالجملة غاية ما يمكن احرازه بالاصل انما هو بقاء المستصحب الى منتهى ما يشك بقائه فيه من زمانه
دون العناوين الملازمة لذلك او المترتبة عليه عقلا بحيث كان بقائه سببا لتحققها فالمركب
من العناوين المتباينة التي لا ربط بين اجزائها الا من جهة الاجتماع في الزمان انما يجدي الاصل
في احرازها اذا رجع الوحدة الاعتبارية الملحوظة فيه الى مجرد اعتبار تحقق اجزائه في جزء خاص من
الزمان دون ما اذا رجعت الى اعتبار ربط ثانوي بين الاجزاء كعنوان المقارنة او الحال المقابل
للتميز فانه لا سبيل الى احراز هذا الربط بالاصل الا مع سبق تحقق لمجموع العنوان ولا يجدي احراز
بقاء زيد بالاصل ووجود عمرو بالوجدان لاحراز كون وجود زيد في حال وجود عمرو والثاني
انه لا شبهة انه لا بد من ملاحظة الادلة الواردة في اعتبار قيد وجودي او عدمي في انه اعتبر في اي
موضع ومورد في المركب الاعتباري فكل مورد يعتبر هذا القيد لا بد ان يكون مسبوقا بالحالة السابقة
وبعبارة اوضح في باب الصلوة وان كان كل قيد معتبر في كل جزء منه يرجع بالاخرة الى الصلوة
وهي بدونه فاسدة الا ان اعتباره فيها يختلف بحسب المقامات فتارة جعل القيد في ناحية
الفاعل كالطهارة مثلا فانه وان ورد مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور الا ان هذا الجزء شريف
محل من هذه الجهة ويبينه الادلة الاخرى الدالة على ان العبد لا بد وان يكون متطهرا حين يدي
ربه فهذه الادلة تدل على اعتبار هذا الوصف في المصلي حال فعل الصلوة واخرى اعتبر القيد

في ملابسات الفعل التي يعبر عنها في النحو بالمفاعيل كاعتباره فيما يصلى فيه او عليه اي في لباس المصلي والمكان
الذي يقف عليه حال الصلوة او فراشه وثالثة اعتبر في نفس الصلوة كغير المأكول مثلا بناء على ما
سيجيء من ان ظاهر الموثقة انه قيد للصلوة وان كان قيديته لها بتوسط ما يصلى فيه ولكنه جعل في
لسان الدليل قيدا لها وبالجملة ففي كل محل اعتبر هذا القيد الوجودي او العدمي فيه لا بد ان يكون مسبوقا
بالحالة السابقة فعليه اذا كان قيدا راجعا الى الفاعل او الى ملابسات الفعل فلا اشكال في تحقق
حالة السابقة وصحة اجراء الاستصحاب لاحراز القيد او لفقده لرجوعه الى احراز بعض الموضوع
بالاصل والآخر بالوجدان من غير فرق بين عروض الشك قبل فعل الصلوة او في الاثناء او بعدها
غاية الامر نتيجة اجرائه بعدها هو الصحة والاجزاء او لزوم الاعادة او القضاء فيما لم يجر قاعدة الفراغ
لو شك بعد الصلوة في انه كان متطهرا في ظرف وقوعها وكان مسبوقا بالطهارة يجري الاستصحاب
لاحراز الصحة وسقوط القضاء او الاعادة وتوهم ان الصحة ليست اثرا شرعيا فاسد فان الصحة
في الاوامر الظاهرية مجعولة شرعا وبالجملة قد تقدم عدم الفرق بين اجراء الاستصحاب قبل الصلوة
وبعدها وان ما ينسب الى المحقق الرشتي من ان اجرائه بعدها مثبت لاثباته عنوان المقارنة
ونحوها غير صحيح واما اذا كان القيد راجعا الى الصلوة فلا يخلو اما ان يكون القيد حاصلا من اول الصلوة
ثم يشك في فقده في الاثناء كاحتمال وقوع اجزاء من مأكول اللحم على لباسه في الاثناء واما ان يكون
مشكوك الحصول من اول الامر فلو كان من قبيل الاول فظاهر مشايخنا في الفرائد التفصيل بين
الشك في عروض القاطع والشك في عروض المانع او فقد الشرط فلو كان من قبيل الاول اي شك
في عروض القاطع او قاطعية العارض فاستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية المستفادة تحققها في الصلوة
من ادلة القواطع كاف في المقام ولو بقي الشك في وجود القاطع او قاطعية الموجود باقيا الى يوم القيمة
وذلك لانه نظير استصحاب الطهارة مع الشك في ناقضية المذي فان استصحابها كاف لصحة الصلوة
ولو لم يرفع الشك عن حال المذي واما لو كان من قبيل الثاني فاستصحاب صحة الاجزاء السابقة لا يفيد
لاحراز وجود الشرط او فقد المانع في الاجزاء اللاحقة لتعدد متعلق الشك واليقين لان المانع
والشرط اعتبرا في كل جزء بحياله من دون نظر الى اتحاده مع الجزء الآخر اعتبارا فوجود الشرط او فقد
المانع في الجزء السابق لا يدل على وجوده او فقده في اللاحق وحاصل الفرق بين الاعتبارين الآخر بين
على ما اوضحنا في الاصول ان القيود المعتبرة في الصلوة تارة محل القيد هو الجزء المادي المعتبر في المركب تمثيله ٢
سواء اعتبر في جميع المواد كطهارة البدن واللباس او بعض المواد كذكر الركوع والسجود وعلى اي حال

هذا القيد المعتبر في المادة لا يقدح عروض ضده في الكون الصلوتي اي في الكونات الواقعة بين الافعال
بحيث لو امكن رفع النجاسة العارضة في الاثناء من حصول مناف لصحة الصلوة واخرى محل القيد هو
الجزء الصوري الحاصل من تركيب هذه الاجزاء المتباينة في الاثار كحصوله في المركبات الخارجية مثل
الترياق الفاروق ولا شبهة ان هذا الجزء الصوري امر واحد قائم بالمواد التي اولها التكبير واخرها التسليم
فاذا شك في عروض ما يقطع هذا الجزء الصوري او قاطعية العارض فلا مانع من اجراء الاستصحاب وكذا
لو شك في فقد قيد وجودي كان محله هذا الجزء الصوري كستر العورة بناء على اعتباره في اكوان الصلوة
وبالجملة كل قيد وجودي او عدمي كان محله الجزء الصوري فالشك في فقده او وجوده في الاثناء مع
تحققه في اول العمل يجري استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية التي هي عبارة اخرى عن الجزء الصوري ونحن
اوضحنا في الاصول عدم تمامية هذا الاستصحاب واجماله اولا لعدم الدليل على ثبوت هذا الجزء الصوري
والتعبير بالقواطع لا يكشف عن وجوده لان المانع قد يكون وجوده مبطلا في حال الفعل واخرى فيه و
في حال السكوت ايضا فيعبر عن الاول بالمانع وعن الثاني بالقاطع كان القيد الوجودي ايضا على قسمين قسم اعتبر
في حال الاشتغال كطهارة البدن واللباس وقسم اعتبر فيه وفي الكون الصلوتي كستر العورة وبعبارة اخرى المانع و
القاطع كل منهما من القيود العدمية المعتبرة في المركب وهما بانفسهما من مواد هذا المركب الاعتباري لان واحدا
منهما معتبر في المادة والاخرى في الصورة ووجود جزء صوري سوى صورة الاجزاء في المركبات الخارجية
كالترياق والسكنجبين على قول لا يدل على وجوده في المركبات الاعتبارية وثانيا هذا الجزء الصوري
ليس امرا اختياريا داخلا في حيز قدرة المكلف ابتداء ومتعلقا للتكليف حتى يستصحب بل هو من الامور الانتزاعية
الحاصلة من ضم الاجزاء بعضها ببعض وثالثا قياس المقام بباب استصحاب الطهارة مع بقاء الشك في
ناقضية المذي على حاله مع الفارق لان المقام عكس ذلك الباب لان باب الطهارة مع بقاء الشك لم تعلق
التكليف بعدم وجود المذي وانما تعلق بوجود الطهارة في المقام تعلق بعدم ايجاد القواطع كقوله ع
لا تستدبر ولا تضحك ونحوهما فبقاء الشك السببي بحاله في المقام لا يستقيم وبالجملة لو قلنا بان الجزء
الصوري متعلق للتكليف ويجب على المكلف ايجاده الا انه حيث تعلق التكليف بنفي القواطع
ايضا فلا بد من احراز فقدها نعم يمكن ان يقال يجري الاستصحاب في نفس المواد لان المواد وان كانت
من جهة متباينة الا انها من جهة اخرى متحدة لانها عرفا من قبيل التدريجيات المتصرمة المنقضية
فاذا كان المكلف في حال القراءة لابسا للماكول وكانت القراءة خالية عن المانع فكان جميع الاجزاء خالية

عن المانع لانها بمنزلة امر واحد مستمر لان الهيئة الاتصالية القائمة بمواد اجزاء المركب تجعل الاجزاء بمنزلة امر
واحد كالاتصال للماء الجاري من المنبع فاذا جعل شرط شرطا للمركب ولو بجميع اجزائه المتباينة حقيقة فكانه جعل
شرطا لامر واحد مستمر ولكنه لا يخفى ان الوحدة المعتبرة في متعلق الشك واليقين لابد ان تكون عرفيا
ونوع العرف يرون الافعال متباينة فوجود الشرط في بعض الاجزاء لا يكفي للحكم بتحققه في الجزء التالي لا هذا
كله اذا حصل الشك في الاثناء واما اذا كان حاصلا من اول الامر فقد يتمسك بالاستصحاب تبقادير مختلفة
وبالاراء المتشتتة فمنها استصحاب عدم التلبس بغير المأكول حال الصلوة او عدم وقوع الصلوة في غير المأكول في
منها استصحاب التعليقي ومنها عدم وقوع مجموع المركب من الصلوة والتلبس بغير المأكول واما تقريب الاول
وصحته فهو مبني على كفاية استصحاب العدم السابق على الحوادث في احراز عدم تخصصها بالنعوت المشكوكة
بعد وجودها ويظهر من استاد الاساتيد شيخنا الانصاري قدس سره في بعض افاداته كفايته كما في مسئلة الشك
في مخالفة الشرط الواقع في ضمن العقد من جهة الشك في كون الحكم مما يقبل التغيير بالشرط ام لا واتخذ هذا
المبنى اية الله الخراساني قدس سره في الكفاية وحاشية المكاسب ففي الشك في كون المرئة قرشية تمسك باصالة
عدم تحقق انتساب بينها وبين القرشي وبتوسط هذا الاصل تمسك بالعام في الشبهة المصداقية وصرح
ما افاده في الكتابين لاحراز المشتبه امور ثلثة الاول ان المخصص المنفصل او الاستثناء من المتصل
لا يعنون العام الثاني ان العام معنون بكل عنوان لم يكن بذلك العنوان الخاص الثالث انه يكفي اصالة
عدم تحقق عنوان الخاص يكفي لاثبات عنوان العام ولكنه لا يخفى ما في الجميع من المناقشة الواضحة اما الاول
فلان المخصص المنفصل وان لم يعنون مفهوم العام ولذا تمسك بالعام في الشبهة المفهومية في المخصص
المنفصل المردد بين الاقل والاكثر الا انه يعنونه في المراد النفس الامري ويقيده ويجعل عنوانه جزء
الموضوع فاذا صار الموضوع مركبا لابد من احراز كلا الجزئين في ترتب الحكم ولذا لا يجوز التمسك به في
الشبهات المصداقية لمعنونية العام بنقيض الخارج هي عين التخصيص وبالجملة منشاء التمسك بالعام
في الشبهات المصداقية امور احدها توهم كون العام من قبيل المقتضي وعنوان الخارج من قبيل المانع و
تخيل تمامية قاعدة المقتضي والمانع ثانيها ان شمول عنوان العام للمشتبه متيقن وشمول عنوان
الخاص له مشكوك فلا يزاحم الحجة المحرزة بغيرها وجوابه ان عنوان العام بمنزلة جزء الموضوع ثالثها قياس
القضية الحقيقية بالقضايا الخارجية كما اذا قيل اكرم هولاء واشار الى جميع من في الدار ثم قال لا تكرم هولاء
واشار الى طرف منها وشك في ان زيدا داخل في الثاني او باق في الاشارة الاولية فانه لا شبهة في صحة
التمسك بالاشارة الاولية في المشكوك وفيه ما لا يخفى فانه لو رجع الشك الى الشك في المفهوم ولا يتفاوت
الخارجة ثلث او اربع فالمقيس غير المقيس عليه ولو رجع الشك الى الشك في المصداق فهما متحدان

في الحكم كما لو علم بان الخارج ثلاثة وشك بان زيدا من الخارج او الداخل فلا يصح التمسك بلفظ هؤلاء العام
في الشبهة المصداقية مع ان القضايا الخارجية التخصيص الوارد عليها نواهي والخلط بين القضايا الحقيقية
والخارجية موجب لشبهات كثيرة منها الاشكال المعروف الوارد على الشكل الاول كما ان قياس الشبهة المفهومية
بالمصداقية موجب لتوهم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مع ان بين البابين بون بعيد فان
الشبهة المفهومية يرجع الشك فيه الى الشك في تخصيص زائد وبالجملة اطلنا البحث في هذا العنوان في الاصول
ومن اراد فليراجعها وتحصل الكلام ان من لم يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ليس له ان يقول
ان التخصيص لا يعنون العام لانه ليس معنى العنوان الا تقييد مصب العموم والاطلاق وجعل
موضوع الحكم مركبا واما الثاني فلان شمول العام لما ينطبق على مصاديقه كشمول المطلق له وكما ان
المطلق انطباقه على مصاديقه بتوسط مقدمات الحكمة ليس الا لوضعه للماهية المجردة عن كل عنوان اي
يساوي كل عنوان ونقيضه في اندراجه تحت المطلق من جهة نفس معناه الاشتراطي لا من جهة اتصافه
بكل عنوان بحيث يكون انطباقه على مصاديقه بتوسط تعنونه بهذه العناوين فكذلك العام لشموله
لمصاديقه انما هو لعمومية معناه وشمول نفس عنوان العام لها لا من جهة تعنونه بالمعاني المستفادة
والعناوين المختلفة وبالجملة عدم دخل خصوصية في عنوان العام هو تمام الملاك لانطباقه على كل امر
وجودي ونقيضه لا التعنونه بكل امر وجودي ونقيضه ولذا يجرد احراز الصغرى وان زيدا عالم يترتب
حكم الكبرى عليه من دون ضم عنوان من العناوين المتساوية هي ونقيضها في الكبرى الكلية فرق بين
شمول العام لكل مصداق وتعنونه بكل عنوان والظاهر ان مقصوده قدس سره ما ذكرناه والا يلزم الجمع
بين التعنون بالعناوين المتناقضة او المتضادة واما الثالث فمبني كلامه قدس سره على كفاية احراز
العدم المحمولي لتحقق الجزئين من المركب الذي هو موضوع الحكم وهو وجود صلوة وعدم التلبس بغير
المأكول كما في قوله الاصل عدم تحقق الانتساب بينهما وبين القرشي ولكنه لا يخفى ان تركيب الموضوع
من العرض ومحله لا بد ان تكون نعتيا كما سيظهر وجهه انشاء الله ولا شبهة ان اتصاف احد الجزئين بالآخر
ليس له حالة سابقة مع انه لو كان العدم المحمولي كافيا لكفى اجراء الاصل في منشأ انتزاع الانتساب
وهو القرشية ولم يكن وجه لتبعيد المسافة بان يقال الاصل عدم تحقق الانتساب بينهما وبين
القرشي هذا كله في اصالة عدم وقوع الصلوة في غير المأكول او عدم التلبس بغير المأكول في الصلوة واما
الاستصحاب التعليقي فتقريبه انه لو كان المكلف مصليا قبل لبسه المشكوك لكان صلوته واقعا في
غير المأكول فيشك في بقائه على هذا الحال فيستصحب كونه كذلك ولكنه لا يخفى مع ما في الاستصحاب التعليقي

من المناقشة الواضحة فان المستصحب لابد ان يكون حكما شرعيا او موضوعا ذا حكم ولو في ظرف
الاستصحاب والزبيب قبل الغليان لم يكن ذا حكم لان الحكم مترتب على العنب المغلى لا على
احد الجزئين فالمسلم منه استصحاب عدم النسخ واستصحاب تحقق الجعل الثابت للسابق قبل
فسخ الجاعل ان الثابت في المقام ليس الا امرا خياليا لان الشرط والجزاء في قوله لو كان المكان مصليا
في حال تلبسه بالقطن او الكتان لكان صلوته واقعا في غير المأكول ليسا الا امرا خياليا فبناء على
صحة الاستصحاب التعليقي الموقوف على تسليم الكان جعل السببية التي في هذا الباب عبارة
عن جعل الملازمة بين الغليان العنب وحرمته لا يمكن الالتزام به في المقام ثم هذا الذي ذكرنا
من ان موضوع الذي يترتب عليه الحكم هو العنب المغلى لا العنب وحده انما هو من باب اخذ
الموضوع مركبا في لسان الدليل بل لو اخذ الموضوع هكذا العنب اذا غلى ينجس فلا شبهة ايضا
ان الموضوع ثبوتا مركب ولا يمكن قياس هذا التغير بقوله الماء اذا تغير ينجس بان يقال الماء هو
تمام الموضوع والتغير علة للعروض لان في هذا المثال ايضا لو قيل الماء المتغير ينجس لكان
الموضوع هو الماء بنظر العرف من جهة مناسبة الحكم والموضوع مع ان اختلاف التغير في انه
انما يؤثر لعدم زوال التغير وفي المقام على اي تعبير يعبر فالغليان شرط لحصول النجاسة فلا
يمكن تحققها الا ان العنب واما استصحاب عدم وقوع المجموع المركب ولو للشك في احد جزئيه
لتوضيح ما فيه وما في الاستصحاب الذي تمسك به شيخنا الانصاري وصاحب الكفاية قدس سرهما
يتوقف على امور مهمة لا بأس بالتنبيه عليها وان كان بعضها لا يتوقف تنقيح البحث عليه
الاول كما لا فرق في الاستصحاب بين ان يكون المستصحب تمام الموضوع للحكم او جزء الموضوع
كما اشرنا اليه فكذلك لا فرق بين ان يكون امرا وجوديا او عدميا على التقادير ولا فرق في ترتب
الاثر على الاستصحاب بين ان يكون باعتبار موضوعية نفس المستصحب للحكم او باعتبار نقيضه
وذلك لكفاية تحقق اثر ما في صحة الاستصحاب لما عرفت من ان مؤداه هو الجري العملي
واذا تحقق في الجملة اثر على المستصحب سواء كان بلحاظ نفسه او نقيضه في ظرف الاستصحاب
يصح التنزيل والبناء العملي على مؤداه فاستصحاب وجود المانع لا اثر له الا بلحاظ نقيضه
وهو انتفاء القيد كان اغلب موارد الاستصحاب العدمية يترتب الاثر بلحاظ نقيضها اي
وجودها منشاء الاثار فاذا استصحب عدمها ينتفي الاثار بانتفاء الوجود وما ينسب الى
شيخنا الانصاري من عدم كفاية الاثر بلحاظ النقيض ولذا لا يحكم بحجية الاستصحابات
العدمية مبتنى على فان انكاره لاصالة عدم الحجة وعدم التكليف ليس من هذا الجهة

بل لا يشترك معهما استصحاب الاشتغال وهو عدم صحة احراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد
وكيف كان ففي الامور العدمية سواء كانت احكاما او موضوعا او ان لم تكن صالحة لان تنالها يد الجعل
فيما لم يزل ولكنها صالحة للجعل فيما لا يزال وترتب الاثر على المستصحب في ظرف الاستصحاب اولى ٢٠١
بالتعبد عن ترتبه في ظرف تحقق المستصحب ولا شبهة ان في ظرف الاستصحاب كلا طرفي وجود
الشيء وعدمه حكما كان او موضوعا قابل للتعبد فيتعبد ببقاء الحكم على العدم او بانتفاء الموضوع
في ظرف الاستصحاب الثاني بعد ان تبين ان ترتب الاثر على الاصل يكون تارة من حيث
نفس مؤداه واخرى بعناية نقيضه فلا يخفى ان التخصيص الوارد على العام او التقييد الوارد
على المطلق مع تضييقهما لدائرة عنوان العام والمطلق وجعلهما جزء للموضوع كما عرفت
ان هذا هو المراد من تقنوعهما بالعنوان قد يكون مسوقا لنفي الحكم الوارد على العنوان المأخوذ
في مصب العموم او الاطلاق عن مورد الخاص او المقيد من دون اثبات حكم اخر على مورد
الخاص او المقيد مثل التقييدات الواردة على المطلقات في باب الصلوة فان دليل تقييد الصلوة
بعدم كونه في غير المأكول ليس الا مسوقا لنفي الحكم الوارد على المطلق فضلا عما اذا اتقيد بخصوصية
كونه غير المأكول من دون ان يتكفل لاثبات حكم اخر على المتخصص بهذه الخصوصية اي ليس في
مقام بيان ان نقيض حكم المطلق او ضده ثابت للمقيد وقد يكون مسوقا لذلك اي كما اذا
قيل لا تكرم فساق العلماء المقيد لاكرم عالما او المخصص لاكرم العلماء فانه يفيد امور ثلثة الاول
تضييق دائرة العام او المطلق الثاني خروج الخاص او المقيد عن حكم العام او المطلق الثالث
ثبوت ضد حكم العام او المطلق وهو حرمة الاكرام للخاص او المقيد فاذا كان من قبيل الاول
الذي مفاده مانعية تلك الخصوصية سواء كان بلسان الانشاء او كان بالخطاب الغيري كقوله
لا تصل فيما لا يؤكل لحمه او غير ذلك فنتيجته احراز عدمها لكونها بنفسها هي القيد التي تكفل الدليل
المخصص او المقيد لبيان دخلها في المركب وانه مقيد بعدم وجود هذه الخصوصية فيه
وليس منشاء احرازها ليس ماثر نقيضها لان المفروض انه لا حكم للنقيض فاذا كان لنفي
عدمها حالة سابقة يستصحب واما عدم تحقق المجموع المركب من المقيد والقيد فلا اثر له
فاصالة عدم تحقق الصلوة في غير المأكول لغو لانها اصل مثبت ولا يرفع الشك السببي وهو
كون هذا اللباس من المأكول او من غيره واما اذا كان من قبيل الثاني الذي مفاده تنويع
العام الى نوعين احدهما الخاص والاخر نقيضه فهو وان كان مشتركا مع الاول في ان الامثال مثال من جهة ٢
مشكوك باثبات المشكوك الا انه من جهة اثبات نقيض الحكم المخصص بالخصوصية يجري

الاصل فيقال الاصل عدم تحقق اكرام الفاسق باكرام المشكوك فلا يحرم اكرامه وان لم يكن الاكتفاء به
في اكرام العادل الذي وجب اكرامه بمقتضى قوله اكرم عالما مثلا وبالجملة هذه الخصوصية الوجودية التي
قيد موضوع الحكم بانتفائها فيه في هذا القسم مضافا على دخل عدمها في الموضوع متصفة بنقيض الحكم
الوارد على المقيد ليرجع نتيجة التقييد لا محالة الى تنويع ذلك العنوان الى نوعين واجب الاكرام
ومحرم الاكرام ونتيجة احراز عدمها تارة من حيث لحاظ نفسها وان كان المشكوك لا يحرم اكرامه و
اخرى برعاية نقيضها وان المشكوك يجب اكرامه فلو لوحظ حكم الحرمة فانتفاء مجموع المركب كاف
في اثبات عدم الحرمة واما لو لوحظ الاكرام فلا بد من احراز عدم نفس هذه الخصوصية ولا يكون حجة
الا اذا كان المشكوك عادلا سابقا وشك في بقاء عدالته والا مجرد عدم تحقق اكرام الفاسق لا يفيد
لتحقق امتثال اكرم عالما لما بعد اخراج الفاسق عنه ثم ان اجراء الاصل في المجموع المركب برعاية الحكم
المترتب على عدم نفس هذه الخصوصية انما يصح فيما اذا لم يجر الاصل في الاجزاء اما لعدم حالة
السابقة او لمعارضة الاصل الجاري للجزء بما هو في رتبته كمسألة الحادثين عند الجهل بتاريخهما فانه
اذا لم يجر في الاجزاء تصل النوبة الى الاصل المسببي ويقال الاصل عدم تحقق سبب الوراثة للمسلم
المشكوك تقدم السلامة على موت مورثه او تأخره عنه اي الاصل انتفاء المركب وهو تحقق
الموت عن وارث مسلم واما اذا جرى الاصل في الاجزاء فلا تصل النوبة الى الاصل في المجموع المركب
كمسألة الحادثين عند العلم بتاريخ احدهما فانه يجري الاصل في مجهول التاريخ بلا معارض وبضميمة
ما احرز بالوجدان بما احرز بالاصل يتحقق المركب فلو علم باسلام الوارث في غرة شعبان وشك
في حيوة المورث في هذا الزمان فيستصحب حيوته الى غرة شعبان ويتم موضوع الحكم وهو
تحقق الحكم الموت في زمان اسلام الوارث بناء على ما سيجيء من ان تركيب موضوع الحكم من
عرضين لموضوعين ليس الا لحاظ اجتماعهما في الزمان الثالث ان تركيب متعلقات
الاحكام او موضوعاتها كانت الاحكام تكليفية او وضعية تارة من العرض ومحله واخرى
من غيرهما سواء كان من جوهرين او عرضين لمحلين كاسلام الوارث وموت المورث او
عرضين لمحل واحد كطهارة الفاعل وصلوته او مختلفين كوجود زيد وعدالة عمرو فاذا كان
من قبيل الثاني فلو كان الموضوع نفس هذين الامرين فاستصحاب احد الجزئين لو كان مسبوقا
بالحالة السابقة سواء كان بلحاظ اثر نفسه او برعاية نقيضه واحراز الاخر بالوجدان لا يتوقف
على شيء فيه اصلا لانه لا معنى لتركيب امرين متباينين الا وقوعهما في عمود الزمان او مقارنة
كل منهما للاخر او سبق احدهما وتأخره عن الاخر وذلك لان الوحدة الاعتبارية التي

معتبرة في كل مركب لا محالة لا محيص الا ان تكون باعتبار تحقق الامرين في عمود الزمان اى لو كان الاثر مترتبا
على وجود زيد وعمرو مثلا مع تباينهما في نفس الامر فلا بد ان يكون بلحاظ تحققهما في الزمان ولا يعقل
ان يكون احد الامرين المتباينين نعتا للاخر ولذا انقدم منا ان الحادثين لو كان احدهما معلوم
٢ بالنسبة اليه
التاريخ يجرى الاصل في الاخر بلا معارض لان التقدم والتاخر لا يتصور وانما يتصور في مجهول التاريخ
كما يورد على شيخنا الانصاري قدس سره من عدم الفرق بينه وبين مجهول التاريخ غير وارد وبالجملة لا بد ان
يكون بين المتباينات ربط حتى يترتب الاثر عليهما بوصف التركيب وربطها ليس الا الزمان واما لو كان
٣ الموضوع
هو العنوان الانتزاعي من اجتماع الامرين في الزمان كعنوان الحالية والتقارن والتاخر بناء على
كون نفس هذه العناوين موضوع الاحكام لا لكونها اشارة الى ما هو الموضوع وهو تحقق الجزئين و
بعبارة اخرى لو كان الموضوع هو الربط الثانوي المتحصل من تحقق الامرين في الزمان فاستصحاب احد
الجزئين بلحاظ اثر المنتزع مثبت كما لا يخفى ولذا تقدم ان الاقتداء لو كان مترتبا على ركوع المأموم قبل
ان يرفع الامام رأسه فاستصحاب بقاء الامام راكعا لا يثبت عنوان القبلية او الحالية ونحوهما واما ما كان
من قبيل الاول فلا بد ان يكون التركيب بينهما نعتيا سواء قيد المحل بوجود العرض او بعدمه ولا يعقل ان
يكون مناط الوحدة تقارنهما في الزمان فان العرض وان امكن ان يلاحظ بما هو شيء بحيال ذاته الذي هو
مبدء الاشتقاق في المشتقات وملحوظا بشرط لا الغير القابل للحمل وان يلاحظ بما انه حاصل لموضوعه فيكون مشتقا
وملحوظا لا بشرط وعرضيا محمولا ونعتا وجودا او عدما الا ان عرض هذا المحل لا يمكن ان يجعل قيد المعروض
على وجه المقارنة لا ثبوتا ولا اثباتا اما ثبوتا فلانه لا شبهة انه لا يعقل الاهمال النفس الامرى فيما
يؤخذ موضوعا للحكم او متعلقا له بالنسبة الى هذه الانقسامات اما مطلق او مقيد اولا شبهة انه ان مرتبة
الاطلاق والتقييد باعتبارات مقارنات الشيء متاخرة عن مرتبتها باعتبارات انقسامات نفسه فلو
رتب اثر على وجود زيد مقارنا لعمرو فلا بد ان يكون الموضوع النفس الامرى بالنسبة الى حالات
زيد اما مطلقا او مقيدا وهذه الحالات مقدمة في الرتبة على لحاظ مقارنته مع عمرو ونتيجة هذين
الامرين ان اعتبار المقارنة بين زيد وعلمه لا يعقل لان زيد الذي لوحظ موضوعا للحكم اما اخذ
مطلقا بالنسبة الى كونه عالما فتقييده بمقارنته لعلمه تناقض لان علمه حيث لا يمكن ان يوجد بنفسه
الا بوجود زيد والمفروض اطلاق الموضوع بالنسبة اليه فيقع التدافع بين هذا الاطلاق وذاك
التقييد ولو لوحظ موضوعا بلحاظ هذه الصفة فالتقييد بكونه معها لغو لانه تحصيل للحاصل واما
اثباتا فلان ظاهر الخطابات الواردة لبيان هذا التركيب هو التقييد فيقال اكرم زيد العالم وكل دم
ليست بقرشية فترى الدم الى خمسين وكل دم لم يكن دم حيض اوليس بحيض فهو دم استحاضة فاخذ الموضوع

زيدا وعلما وامراة قرشية انما يمكن لو جعل التركيب بين زيد وعلم عمرو وامراة وقرشية امراة اخرى لا
بين قرشية هذه المراة مع انفسها نعم لو كان دليل الحكم اجماعا ونحوه فيمكن ان يدعى اجماله واحتمال كلا الا
فيه من النعتية والمقارنة بل قد يقال ان قيد النعتية خصوصية زائدة على التقيد بالمقارن تدفع
باصل البرائة ولكنه لا يخفى انه بعد ما ظهر امتناع المقارنة فلا بد من النعتية مع ان الدوران بينهما
ليس من قبيل الاقل والاكثر بل هما امران متباينان لان النعتية ليست فيها خصوصية زائدة غير التقيد
كان المقارنة ليست الا عبارة عن تقيد امر باقترانه بالاخر وان الاختلاف بينهما في كيفية التقيد
فاذا دار الامر بين المتباينين باحراز المقارن بالاصل مع احتمال ان يكون القيد نعتيا لا حدوثى لزم
لو احرز التقيد فاحتمال ان يكون القيد على نحو الاقتران لا يضرهم لانه لو كان زيد مسبوقا بالعدالة
فاستصحاب عدالته يؤثر في ترتيب كلا الاثرين لانه يحرز المقارنة في الزمان الخ وبالجملة الخطابات
الدالة على التقيد بتقييد متصل فلا اشكال في صراحته في النعتية لان العالم العادل لا يستفاد منه الا
مع العدالة وانما الاشكال فيما اذا كان الدال على التقيد متصلا استثنائيا لا توصيفيا كاكرم العلماء
الا فساقهم او منفصلا كقوله لا تكرم فساقهم ولكن الحق كونها نعتيا لا مقارنيا وذلك لانه لا شبهة
انه لا يرفع المناقضة بين دليل العام ودليل الخاص الا بجعل الباقي تحت مباينا بالتباين الكلى مع
الخارج منه والمباينة الكلية لا تتحقق الا بجعل العام على قسمين العادل والفاسق بحيث لا يكون ثالث
بينهما ولا شبهة ان الخاص يدل بالمطابقة على ان الخارج متصف بخصوصية وجودية نعتية لان قوله
لا تكرم فساق العلماء يدل على ان المنعوت بنعت الفسق خارج فيدل بالملازمة ان الباقي هو المنعوت
بنقيضه لا ما هو المقارن مع النقيض لما عرفت ان اعتبار المقارنة اعتبار متاخر عن الاتصافات اللا
باعتبار نعتية الموضوع بها فنقيض المنعوت بنعت وجودى نقيض هذا النعت الوجودى لا
ما يلازم النقيض وهو المقارن مع عدم الفسق وبعبارة اخرى اذا افاد دليل المخصص ان الشرط
المخالف للكتاب لا يجب الوفاء به فلا بد ان يكون الباقي في تحت المؤمنون عند شروطهم الشرط الذي
لا يخالف الكتاب لا الشرط وعدم المخالفة ولا يقال ان الشرط وعدم مخالفته لا ينفك في الواقع
عن الشرط الغير المخالف للكتاب لانا نقول في لحاظ الواقع وان لم ينفك احدهما عن الاخر الا
ان المدار هو على العنوان المأخوذ في مصب الدليل ولذا يختلف الاصول بحسب العنوان المأخوذ
في لسان الدليل وان كان الواقع لا يختلف فنفى المقارنة لو فرض انفكاكهما محالا عن لازم الواقعى

الذي هو النعتي ليس نقيضا لعنوان الخارج وبقي المناقضة لان ظاهر قوله اكرم العلماء عموم لما اذا كان عالما
وفاسقا ولما اذا كان مع العدالة ومع الفسق فاذا اخرج منه الفاسق كما هو صريح المخصص فلو قيل بانه بقي العالم
الغير الفاسق ثبت المطلوب ولو قيل بانه بقي العالم مع مقارنته لعدم فسقه فنقول العالم المتصف بالفسق
يلزم ان يكون باقيا مع كونه خارجا لما قد جعلتم عنوان الباقي كل ما لا يكون مقارنا مع الفسق والعالم الفاسق
في طرف احد من الانقسامات التي قبل لحاظ مقارنة الموضوع مع غيره حاصلة ومحصل الكلام ان نقيض العالم
الفاسق العالم الغير الفاسق ونقيض العالم وفسقه العالم وعدم فسقه فاذا اخذ التوصيف في طرف فلا بد
ان يكون الباقي موصوفا حتى لا يكون مناقضة بين اكرم ولا تكرم بان يتعلق احدهما بنقيض ما تعلق به
الاخر والا لا يرتفع المناقضة فعلى هذا عدم المحمول لا يفيد اصلا في المقام وبالجملة اذا جعل موضوع الحكم
او متعلقه مركبا من العرض ومحله فلا بد ان يكون التقييد نعتيا سواء كان وجود العرض قيدا او عدمه
فاذا كان للنعتية حالة سابقة كما اذا كان زيد وكان كاتبا او كان زيد ولم يكن كاتبا فيترتب الاثر على
المركب واما اذا لم يكن للكتابة حالة سابقة الا بالعدم المحمول فلا يمكن ترتيب الاثر على المركب لا باعتبار
اثر نفسه ولا باعتبار اثر نقيضه نعم لو كان لنفس عدم تحقق العرض اثر فيترتب باستصحاب عدمه الذي يكون
كل ماهية ممكنة مسبوقة به ولو اريد استصحاب العدم المحمول لاثبات النعتي فهو مثبت لان التقييد
ليست اثرا شرعيا لبقاء العدم المحمولي وانما يصير العدم المحمولي نعتيا اذا استمر العدم الى ان تحقق الموضوع او
المعروض اي لو استمر عدم الكتابة الى زمان وجود زيد فيصير زيد موجودا غير كاتب واما قبل وجود
الموضوع فلا يعقل ان يكون العدم نعتيا للفرق بين وجود العرض وعدمه لان وجوده في نفسه
حيث انه مساوق لوجود معروضه فوجوده حال وجود معروضه من صفات معروضه واما
عدمه حال عدم معروضه فليس الا عدم المحمول لانه ليس هنا معروض حتى يكون عدم العرض من
حالاته وحدوده ومن صفاته ونعوته فاستصحاب عدم النعتي حال عدم المنعوت لا يحصل له لان
المعدوم غير قابل لان يكون منعوتا بامر عدمي ولا يقال كيف لا يكون العدم النعتي حال عدم المنعوت
متحققا مع انه لا يلزم لو لا تحققه اما الوجود النعتي او ارتفاع النقيضين وكلاهما مستحيل فلا بد
ان يكون للعدم النعتي حالة سابقة قبل وجود منعوته لانا نقول التقابل بين الايجاب والسلب لا بد
ان يلاحظ بين الماهيات المجردة عن صلاحيته وشانيته لخصوصية خاصة فيقال الجدار اما موجود
او معدوم ولا يمكن ارتفاعهما عنه كما لا يمكن اجتماعهما فيه واما ما يرجع الى خصوصية خاصة كالصفات

الطارية لماله ثانية الاتصاف بها تارة و بعدمها اخرى فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فلا يمكن ان يقال الجدار اما منه موجود او معدوم والا يلزم ارتفاع النقيضين فلو لوحظ نفس العرض وماهيته فيمكن ان يقال اماله الوجود او له العدم واما لو لوحظ عروضه المساوق لوجوده فلا بد ان يجعل الاتصاف بالوجود والعدم في محل قابل فالمعروض المعدوم لا معنى لان يقال اما متصف بالعدم النعتي او بالوجود النعتي والا يلزم ارتفاع النقيضين هذا كله بناء على القول بعدم تقرر المهيات في الازل واما بناء عليه فهذا الاشكال من اصله غير وارد توضيح ذلك انه بناء على عدم تقرر المهيات فيمكن ان يقال بهذه المغالطة ان العدم النعتي حال عدم المنعوت له حالة سابقة اي يقال حين لم يكن الولد موجودا فاما كانت الذكورية موجودا فهذا ممتنع لان الامر الوجودي لا يمكن ان يعرض المعدوم مع انا نعلم بان الذكورية لم تكن سابقا فلا بد ان يكون عدم الذكورية له متحققا والا يلزم ارتفاع النقيضين وبالجملة حين انتفاء الولد يكون الامر بين احد امور ثلاثة اما متصف بالذكورية مثلا او بنقيضها او لا يتصف بكليهما والاول والثالث ممتنعان فتعين ان يكون متصفا بنقيض الذكورية واما لو قلنا بالاعيان الثابتة اي تقرر المهيات في الازل من جهة تعلق علم الالهي بها فنقول كان الوجود الخارجي لا ينفك عن الذكورية او نقيضها فكذلك المهية الثابتة فمهية الولد المتقرر قبل وجودها لم نعلم انها موصوف بالذكورية او نقيضها فحال عدمها الخارجي لم نعلم حالتها السابقة لان هذه المهية المعدومة خارجا الثابتة عينا وتقررا هي التي توجد فكان حال وجودها لا ينفك احدى هاتين الحالتين عنها فكذلك في الازل فلا يمكن ان يقال اما نقيض هذه الصفة في حال من الحالات حالة سابقة ثم انه يمكن النقض في الضدين الذين لا ثالث لهما فنقول عند عدم زيد هو اما متحرك او ساكن او لا متحرك ولا ساكن فلو قيل ان التضاد بلحاظ في الموجودات فنقول ليس الامر كذلك اعتبار الثانية في الموضوع المعروض بهذين المتضادين اي التقابل بينهما تقابل العدم والملكة واما لو كان التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب فلا وجه لاعتبار الوجود في المعروض وبالجملة وجود العرض مساوق لنعتيته واما عدمه فعند وجود الموضوع لعدم فكذلك لان الموضوع تيصف بانه ليس بالبيض مثلا واما عند عدم الموضوع فلا يمكن ان يصير نعتا والمعدوم لا يمكن ان يصير منعوتا فاستصحاب العدم النعتي ليس له حالة سابقة نعم في العدم المحمولي الراجع الى ملاحظة العرض من حيث انه امر بحيال نفسه والراجع الى العام فهما ثابتتان مسبوق ولكنه لو كان له اثر يستصحب كان المجموع من العرض والمعروض مسبوق بالعدم الا انه يترتب

له او نقيضها لان جوابه عدم علمنا به لا بمعنى ان الامر في الازل اما مع هذه الصفة او مع نقيضها فلم يكن لاشتغاله هذه الصفة

عليه مثل حكم الحرمة المستفادة من دليل التخصيص لا انطباق الفرد على المامور به لا يقال كيف يتوقف العدم
النعتي الى وجود الموضوع مع ان علماء الميزان قد صرحوا بان احتياج السوالب الخارجية على وجود الموضوع
وعدمه مبني على ان يكون مفادها ربط السلب كما في الموجبة المعدولة المحمول او سلب الربط كما في السالبة
المحصلة فعلى الاول يتوقف على وجود الموضوع لان اثبات النعت العدمي فرع ثبوت المثبت له
وعلى الثاني لا يتوقف عليه لان سلب الربط يصدق مع عدم الموضوع ويعبر عنه بالسالبة بانتفاء
الموضوع فاذا الكرتم الحالة السابقة للعدم النعتي مع انتفاء الموضوع فمفاده ان السالبة المحصلة
كالموجبة المعدولة لم يتوقف على وجود الموضوع اى مفاد السالبة المحصلة كمفاد المعدولة ولازمه
انكار جريان اصالتي الحل والبرائة مع ما تقدم من ان جريانهما موقوف على ان لا يرجع التقييد الى
نعت عدمي في متعلقات الاحكام او موضوعاتها والا يرجع الشك الى الشك في المحصل لانا نقول
لو سلم بان الموجبات مطلقا تتوقف على وجود الموضوع دون السوالب فليس وجهه من جهة
المعدولة ربط السلب والسالبة المحصلة سلب الربط لما يجيء ان الربط ليس امرا قابلا لان يرد الايجاب
والسلب عليه مع ان تسليم اصل المطلب مناقض لامرين مسلمين عند علماء الميزان احدهما ان
السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمان في الصدق اى صدق زيد ليس بلا كاتب ملازم
لصدق زيد كاتب فاذا لم يتوقف صدق السالبة على وجود الموضوع فلا يتوقف صدق
زيد كاتب على وجوده ايضا واذا توقفت صدق زيد كاتب عليه فيتوقف صدق زيد ليس
ليس بلا كاتب عليه ايضا فالتفكيك غير معقول وثانيهما ما هو مسلم عندهم ان الاخبار قبل العلم بها اخبار
وبعد العلم بها اوصاف وبالعكس وبعبارة اخرى نتيجة الحمل يرجع الى مركب تقييدي ووصف
لموصوف او مثل الموصوف والصفة كالمضاف والمضاف اليه فاذا كان نتيجة الحمل هو الوصفية
فمفاد الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة الى امر واحد وهو النعت العدمي فمنعوتية المنعوت
بامر عدمي لو توقف على وجوده فيتوقف في السلب المحصل اليه ايضا لان مفاده في الحقيقة منعوتية
المنعوت بامر عدمي وهو بعينه مفاد الموجبة المعدولة المحمول اذا عرفت ذلك فنرجع الى اصل
الدعوى وهي ان السالبة المحصلة سلب الربط فنقول قد قيل بان القضايا ليست فيهما مادة
مشتركة يرد عليها السلب والايجاب بل في القضية الموجبة تثبت نسبة المحمول الى الموضوع وفي
السالبة يرد السلب على هذه النسبة الثبوتية الايجابية فقضية السالبة متاخرة رتبة عن

الموجبة لان السلب يرد على مجموع الموجبة فيرجع مفاده الى سلب الحمل وقطع الربط وقد يقال ان السلب
والايجاب يردان على مورد واحد وهم بين طائفتين فرقة يجعلون المادة المشتركة هي النسبة التقييدية
المجردة عن الايجاب والسلب ويرجع مفاد القضية الى الحكم بتحقق النسبة التقييدية وعدم تحققها
وهم القائلون بتربيع اجزاء القضية الموضوع والمحمول والنسبة والوقوع واللاوقوع وفرقة يجعلون
المادة المشتركة نفس المحمول والسلب والايجاب يردان عليه وهم القائلون تثليث اجزاء القضية
فعلى الاولين هذا التعبير في السالبة المحصلة يرجع الى معنى محصل لان السالبة عبارة عن سلب
الربط وسلب النسبة وسلب الربط والنسبة يصدق مع انتفاء الموضوع الا ان الحق عدم صحة
كلا من القولين اما الاول فلما نرى وجدانا ان الايجاب والسلب واردان على امر واحد فليس
السالبة موضوعها مجموع الموجبة مع ان ورود السلب على النسبة الثبوتية ممتنع فان النسبة ليست
معنى اسميا وملحوظا استقلاليا حتى يرد السلب عليه فسلب الربط لا معنى له اصلا واما الثاني ففاسد
ثبوتا واثباتا اما ثبوتا فلما مر في المتقدم وهو ان الربط ليس مما يرد عليه الايجاب والسلب بل ليس
الربط خارجا عن حقيقتهما فلا يمكن ان يكون هو المادة المشتركة هذا مع ما اوضحنا في باب المشتق ان مجموع
القضايا اخبار عن معنى بسيط وهو متحقق وهو تحقق عنوان عرضي لما اوضحنا ان العرض لو لوحظ
بنفسه فهو امر غير محمول ويعبر عنه بمبدأ الاشتقاق ولو لوحظ عروضه لمعروضه فيصير عرضيا
محمولا ويعبر عنه بالمشتق فالهيئة الحاصلة من الجسم القائم هي معنى المشتق وهذا لا يتضمن محمولا
ونسبة حتى يرد السلب والايجاب على نسبة واما اثباتا فلان التربيع في القضية المعقولة يستلزم
التربيع في الملفوظة ايضا وليس اجزاء الملفوظة الا الثلاثة وكان واخواتها وما يرادفها في كل لغة
كهست ونيست في الفارسية وليس شئ بازاء الوقوع واللاوقوع وبالجملة فالحق ان الهيئة في ما في حقيقتها
منقسمة الى ثبوتية وسلبية والسلب والايجاب يردان على المحمول فان النسبة عبارة عن الربط الحاكي
الذي يقع ما في القضية الملفوظة بازائه وهو منقسم الى وجودي وهو نفس وجود المقولات التسع
والى عدمي وهو عدمها وهذا الحال الذي يرد السلب والايجاب عليه مختلف عليه باختلاف القضايا
فلو كان وجودا او عدما فلا بد ان يكون موضوعه معرى عن الوجود والعدم ويكون نفس الماهيات
كزيد موجود او معدوم ولو كان من مقولات التسع فلا بد ان يجرد الموضوع عن هذه المقولة واما
من جهة الوجود فلا بد ان يكون مفروض الوجود كما في زيد كاتب او ليس بكاتب لان المحمولات التي تثبت

على

على الوجود والعدم لا يرد الحمل على الماهية المعراة عنهما بل على الماهية الموجودة وبالجملة الربط امر في قوام
ذاته لابد من ان يكون ربطيا فلا ينقلب عن حقيقته وسلب الربط لا يرجع الى معنى محصل واما احتياج
الموجبة الى وجود الموضوع وعدم احتياج السالبة اليه فوجود التصوري على اى حال محتاج اليه واما
وجوده الخارجي فخصوصيات المحمولات مختلفة فمثل قولك شريك الباري ممتنع قضية موجبة ولا يتوقف
على وجود الموضوع مع ان احتياج الموجبة اليه دون السالبة ليس مبنيا على ربط السلب وسلب الربط
لانه ليس بين المقولات وما يقال عليه هوية ثالثة ربطية خارجية توجد الربط بينهما بوجودها وينتفي
بانتفائها بل ليس مقوليتها الا من ناحية وجودها وعدمها دون ماهيتها فعدم الكتابة الكلي ليس امرا
نعتيا من صفات الزيد المعدوم فالفرق بين الموجبة المعدولة محمولها والسالبة المحصلة ليس الا امر
سابقا من ان مع انتفاء الوجودات خارجا ينتزع عنوانا ثانويا يقال ان الموصوف متصفا بالنعت
العدمي فلو كان نفس هذا العنوان موضوعا للحكم فالشك في مصداق موجب للشك في الامتثال دون
ما اذا كان الموضوع ترك الوجودات ولو بنحو الاجتماع فتحصل مما ذكرنا ان كل قيد اعتبر بنحو خاص فلا بد ان
يكون وجوده او عدمه مسبوقا بالحالة السابقة على طبق هذه الخصوصية فالوجود المحمولي يمكن استصحابه
او استصحاب عدمه بنحو المحمولي والوجود النعتي او العدم كذلك فاستصحابه يصح باستصحاب على نحو النعتي وقد عرفت
ان ماله حالة سابقة هو العدم المحمولي وهو من حالات الماهيات المجردة عن الوجود والعدم فماهية السواد لم تكن
ازلا فنستصحب الى زمان وجود الجسم لا سواد الجسم ولا وجود السواد ولا المجموع المركب اى السواد الموجودة
لم تكن وعلى هذا فلو تعلق نهي بايجاد عدة امور فلو شك في تحقق هذا المركب ولو للشك في احد اجزائه يمكن
ان يستصحب عدم تحقق هذا المركب او عدم تحقق بعض اجزائه كما لو ورد النهي عن اكرام الفاسق الكذاب واما
لو تعلق امر بايجاد شيء مع عدم امر آخر او مع وجود شيء آخر كالامر بالصلوة في المأكول او بالصلوة في غير المأكول
فعدم تحقق هذا الامر العدمي او المجموع المركب فيقال يستصحب عدم وقوع الصلوة في غير المأكول فهذا الاستصحاب
لا اثر له لانه في مقام تعليق الامر به على المأمور به لابد من احراز اتصاف الصلوة بكونها في غير المأكول وهكذا
في المرأة المرددة بين القرشية وغيرها فاصالة عدم تحقق المرأة القرشية لا تفيد بعد تنويع التخصيص العام
الى قسمين عنوان الخاص الخارج ونقيضه فمرجع الشك الى الشك في الامتثال فان قلت لا شبهة في ان
الاساطين من الفقهاء يبنون على اصالة عدم النسب واصالة الضمان عند تردد اليد على مال الغير بين ان يكون
امانيا او غيره ولا يستقيم فتواهم الا على ان يكون العدم النعتي له حالة سابقة عند انتفاء الموضوع ونحوه
والا فكيف هم يحكمون مال الحادث بالاستصحاب العدم السابق على حدوثه فلا بد اما من القول بحجية المثبت

او الالتزام بتحقق العدم النعتي عند انتفاء منعوته قلت اما مسئلة النسب فقد اشرنا الى جوابه وحاصله ان الحكم
في مورد الشك بعدمه ليس من باب الاستصحاب بل هو اما من جهة سيرة العقلاء في حفظ انسابهم فيجعلون
مشكوك الحال من عشيرتهم او من جهة الاجماع تعبدي واما مسئلة الضمان فكل من سلك مسلكا حمله على
مختاره فقد يقال مبني على قاعدة المقتضي والمانع فان اليد مقتضية للضمان واذن المالك او الشرع مانع
عنه فباحراز المقتضي والشك في المانع يبني على تحقق الضمان وقد يقال مبني على التمسك بالعام وهو على
اليد ما اخذت في الشبهات المصداقية وقد يقال مبني على حجية المثبت لان لازم عدم تحقق الاذن ان تكون
هذه اليد يد عدواني وقد يتوهم ابتنائه على جريان العدم النعتي عند عدم الموضوع ولكنه لا يخفى ان معناه
ليس الا ما عرفت من ان تركيب الموضوع من عرضين لموضوعين ليس الا اعتبار المقارنة في الوحدة المعتبرة
في المركب فان المتحصل من عموم على اليد بعد تخصيصه او تخصصه بما اذا لم تكن باذن المالك او الشارع هو
ترتب الضمان على الاستيلاء على مال الغير عند عدم اذنه و مقارنة الاستيلاء لحرزه وجدانا وعدم الاذن تعبدا بعدم
بالعدم المحمولي لحرزه بالاصل فالتئم المركب وبالجملة كل عرض بالنسبة الى محله نعتي وبالنسبة الى غير محله مقارني فكل
موضوع كان مركبا من نفس هذين العرضين وجودا او عدما او من وجود احدهما وعدم الاخر فاحراز عدم
احدهما لا اشكال فيه فيترتب عليه اما اثر نفسه او نقيضه كما انه لو كان مركبا من وجود شيء وعدم عرض بالعدم
المحمولي فيستصحب العدم بعد احراز جزء الاخر ولكن بعد فرض كون عدم العرض من اوصاف غير هذا الموجود
والا يصير المركب ثبوتا او اثباتا مركبا من العرض ومحله وعلى هذا فالصفات المتضادة الممكنة الانفكاك
من وجود الموضوع كالعدالة والفسق فيمكن احرازها وجودا وعدما بعد وجود الموضوع واما الصفات الغير
المنفكة كالذكورية والانوثية للمولود او القرشية وغيرها فلا يمكن احرازها لموضوعاتها بالاصل فاذا توقف
تمامية الموضوع على احرازها فيتوقف عن الحكم ويرجع الى الاصول العملية الا اذا قام دليل على ان المشكوك
محكوم بحكم النقيض الا ان الذي يهون الخطب ان باب النسب في اغلب الاحكام المترتبة عليه لا يحتاج
الى احراز حال المشكوك بل يكفي عدم تحقق الانتساب بالعدم المحمولي كما اذا كان الشك في الفروع او
الحواشي فان ابن الميت اذا شك في وجود ابن اخر له حتى يكون مشاركا في الارث او عدمه حتى يرث
المال فباصالة عدم تكون ولد من ماء ابيه يمكنه اخذ المال اجمع لان وراثة الجميع اذا لم يكن وارث آخر
في طبقته لا يتوقف على احراز عدم كون المشكوك ابنا لوالده بل يكفيه عدم تولد ولد آخر من والده
وهكذا في طرف الحواشي كما لو شك في وجود من يمنع عن النصيب الاعلى اي من يوجب وجوده النقصان
او شك في وجود من يمنع عن اصل الارث اي من يوجب وجوده الحرمان فالاول كالزوج فانه يرث عن

زوجة النصف لو لم يكن لها ولد والربع ان كان لها ولد وهكذا الام ترث عن ابنها الثلث اذا لم يكن
له اخ والا ترث السدس فالشك فى تحقق الولد والاخ يكفى لاخذ النصيب الاعلى ولا يتوقف على احراز
حال المشكوك فان النصيب الاعلى مترتب فى ادلة المواريث على عدم الحاجب كما فى قوله عز من قائل ان
لم يكن لها ولد وان لم يكن له اخ ولم يترتب على عدم كون شخص ابنا او اخا والمثال الثانى كالعم فانه لو لم يكن
للميت من كان فى الدرجة الاولى والثانية فهو يرث المال فلو شك فى وجود اخ للميت او ابن له فبما ان
عدم تكون ولد من ماء اخيه غير الميت او عدم تكون ولد من ابن اخيه يرث المال نعم فى باب الاصول لم
يترتب الاثر على العدم المحمولى فلو ادعى احد كونه ابا للميت فاصالة عدم كونه ابا للميت لو قلنا بجريانها بمعنى
ان الاصل عدم تكون الميت من مائه لا يثبت وارثه من يشك مشاركته للاب او حاجبيته له مع ان
الاصل هو بنفسه غير جار لاصالة حيوة الاب هى تقتضى بقاء وارث غير من يشك فى كونه شريكا او حاجبا
واصالة عدم كون هذا المدعى ابا بمعنى عدم تكون الميت من مائه لا ينفى عنوان الابوة لانها من العناوين
المتكررة القائمة ببنوة احد له فنفى الابوة من اللوازم العقلية لعدم تكون الميت من مائه ثم ان هذا كله
بحسب الكبرى وظهرات القيود الماخوذة فى الفاعل فى طرف الفعل والماخوذة فى ملابسات الفعل كالكتاب
والزمان والمكان والماخوذة فى نفى الفعل اى منها ما يمكن احرازه بالاصل واى منها لا يمكن فيقع
البحث فى الصغرى وان غير الماكول اعتبر قيدا للصلوة ابتداء او جعل قيدا للباس المصلى و
الساتر ثم ثانيا وبالعرض اعتبر قيد الصلوة وبالجملة وان كان كل قيد بالاخرة يرجع الى الصلوة
الا ان اعتبار التقييد فى لسان الدليل مختلف وعلى اى حال لم يعتبر غير الماكول قيد المصلى فى دليل من
الادلة اى لا يرجع التقييد الى اعتبار ان لا يكون المصلى فى ظرف فعل الصلوة متلبسا به او مصاحبا له
فاستصحاب حاله عند عدم تلبسه بالمشكوك او عدم تلطخه غير مفيد فيدور الامر بين كونه قيدا للباس
من الساتر وغيره او خصوص الساتر كما عن المنتهى وبين كونه قيد الصلوة والحق انه قيد للصلوة
لظاهر موثقة ابن بكير بل صريحها وظاهر الاخبار المتضمنة للنهى عن الصلوة فى غير الماكول ولا يدل على كونه
قيدا للباس الا رواية سماعة عن ابيعبد الله ع ولا تلبسوا شيئا منها تصلون فيه ومثلها رواية
ريان ابن الصلت عن ابى الحسن الثالث ع ولكنها ايضا غير صريحة فى ذلك فان ذيلها ظاهر فى ان متعلق
النهى هو مانعية غير الماكول فى الصلوة لا سيما بقرينة الظرف فانه يعرف الظهور البدوى الذى تضمنه
مع ان الاخبار الكثيرة الصريحة توجب المنع من التمسك بهاتين الروايتين وعلى اى حال البحث الباحث
سابقة نعم لو قلنا بانه قيد له فهو عوارض اللباس لو شك فى وقوعها عليه كالشعرات الملقات يمكن اجراء الاصل

ولكن الروايتين مختصتان باللباس وسائر الادلة تدل على قيديته فى الصلوة فالتفصيل بين اللباس
والعوارض ليس له مدرك فاذا ظهر من الادلة ان القيد راجع الى الصلوة اولا وبالذات فلو كان الشك فى
اول الصلوة فلا اصل موضوعى يحرز قيد الصلوة وجودا وعدما ولو طرء فى الاثناء فجريان الاصل موقوف على
على ما افاده شيخنا الانصارى قدس سره من استصحاب الهيئة الاتصالية بناء على كونه قاطعا وعلى ما اختاره
الاستاد دام ظله تبعا للاستاده قدس سره فالاثناء كالابتداء واما بناء على ان غير الماكول مانع اعتبر فى الاجزاء فا
الاستصحاب غير جار مطلقا اما فى الصلوة فلان فقد المانع فى بعض اجزائه لا يفيد لسائر اجزائه فان كل جزء ثبت
مقارنته مع المانع ليس له حالة سابقة الا بالعدم المحمولى واما فى نفس المانع فلانه مسبوق بالعدم المحمولى ولا يثبت
ان هذا الجزء لا يكون خاليا عن المانع ثم انه ينبغى التنبيه على امور الاول ان مقتضى مانعية غير الماكول
انه لو صلى فيه عمدا او جهلا بالحكم مطلقا قاصرا ومقصرا ابتدائيا او مسبوقا بالعلم الذى يعبر عنه بناسى الحكم او نسيانا عن
الموضوع وغفلة عنه او جهلا به بالجهل المركب كما لو اعتقد كونه ماكولا او اعتقد عدم لصوق غير الماكول بلباسه او
او بالجهل البسيط كما لو كان شاكا وكان فتواه او فتوى مجتهده على الجواز ثم تبين انه كان من غير الماكول ان تكون
صلوته باطلة مطلقا ولكنه تقدم فى صدر المبحث ان فى مورد الجهل بالموضوع تصح صلوته مطلقا سواء كان بالجهل المركب
او البسيط على مقتضى صحيحة عبد الرحمن ابن ابى عبد الله قال سئلت اباعبد الله ع عن الرجل يصلى وفى
ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته قال ان كان لم يعلم فلا يعيد واما فى غير هذا المورد
فيبقى الحكم على مقتضى القواعد الاولية اما العالم والجاهل بالحكم فالحكم فيهما ظاهر لانه صريح موثقة ابن بكير
من قوله ع فاسدة وبالجملة مقتضى القيدية النفس الامرية هو انتفاء المقيد بانتفاء القيد فالصحة و
الاجزاء يتوقف على احد امور ثلاثة احدها ان يكون القيد هو المعلوم دون الواقعى كما فى النجاسة التى
هى مانعة عن الصحة اذا كانت فى بدن المصلى ولباسه فان المانع فيها هى المعلومة وثانيها ان يكون لقيد
قيد الخصوص مخصص خاص كما فى الناسى فان دليل لا تعاد يستفاد منه ان المنسى ليس قيد للناسى بل قيد
للذاكر وثالثها الذى هو ليس فى الحقيقة اجزاء بل شرط للوجوب ان يكون الدليل دالا على ان المكلف لو
طبق فى مقام الامتثال غير المامور به مقام المامور به لما وجب عليه ثانيا اتيان المامور به كما سيجى مورده
وعلى اى حال بالنسبة الى الجاهل بالحكم لم يتم دليل دل على احد هذه الوجوه فحكمه حكم العامد واما الغافل
الغير الملتفت الى كون لباسه من الماكول او غيره فلدلالة ذيل الموثقة لا يقبل الله تلك الصلوة حتى يصليها
فى غيره مما احل الله اكله على بطلان صلوة كل من صلى فى غير الماكول على اى نحو كان سواء كان غافلا او جاهلا
بالموضوع بالجهل المركب او البسيط بناء على ما تقدم من ان قوله ع لا يقبل الله فى مقام التأسيس وبصدد
رفع توهم الاجزاء الثانوى فيما يحتمل توهمه وهو غير العامد والجاهل بالحكم الذى يلحق به فى كل مقام كما هو مذهب

المتفطن لقيام الاجماع على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل مع انه لو كان ذيل الموثقة تاكيدا لما سبق
وفي مقام بيان مانعية غير المأكول او شرطية المأكول فمقتضى القيدية انتفاء المقيد بانتفاء القيد الا ان
يجعل القيد مخصوصا بالذاكر كما في سوى غير المأكول من سائر الشرائط بناء على ما يستفاد من حديث
لا تعاد ولكنه حيث لا يمكن تقديم لا تعاد على ذيل الموثقة بناء على ما تقدم في صدر المبحث فلا دليل
على اختصاص القيد بالذاكر وبالجملة وان كانت النسبة بين حديث لا تعاد وذيل الموثقة عموم من وجه
لشمول لا تعاد كل شرط واختصاصه بالناسي كما تقدم وجهه وشمول ذيل الموثقة للجهل بالموضوع باقسامه والغافل
عنه واختصاصه بغير المأكول الا انه بعد خروج الجهل بالموضوع بقسميه او اقسامه عن ذيل الموثقة لصحيحة
عبد الرحمن ينقلب النسبة ولا بد من تخصيص لا تعاد بالموثقة لان العكس يوجب عدم بقاء المورد للموثقة
ولا يقال صحيحة عبد الرحمن تختص بالجهل المركب لان ظاهرها اما عدم العلم بتلطخ ثوبه بغير المأكول رأسا او
عدم العلم بكون الملطوخ من اجزاء غير المأكول او الاعم منهما وعلى اى حال لا يشمل الشاك الذي بنى على
جواز الصلوة في المشكوك ثم تبين كونه من اجزاء غير المأكول فاذا لم يشمل الصحيحة الشاك واختصت
بمعتقد الخلاف فلا يبقى ذيل الموثقة بلا مورد لشمول الشاك ايضا فلا ينقلب النسبة هذا ولو لم نقل
باختصاص الصحيحة بالاجزاء المتخذة من غير المأكول والا عدم انقلاب النسبة اوضح لانا نقول وان كان
الظاهر البدوي في قول السائل الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة اختصاصه باعتقاد الخلاف الا ان جوابه
ان كان لم يعلم فلا يعيد يشمل جميع صور الجهل مع ان انصراف سؤال السائل الى الجهل المركب سواء كان الجهل
باصل الوقوع او الجهل بان الواقع ما هو ممنوع واما احتمال اختصاص عدم المنع باجزاء النجس وافساد
في اجزاء الطاهر فاحتمال لا يعتنى به لان مجموع الامرين لو لم يكن موجبا للفساد فاحدهما لا يوجب الفساد بطريق
اولى نعم لو قلنا بشمول ذيل الموثقة للجاهل القاصر بالحكم ايضا لشموله للغافل والجاهل بالموضوع فبعد اخراج الجاهل
بالموضوع عنه بمقتضى صحيحة عبد الرحمن فلا يختص مورده بالناسي فقط حتى يلاحظ النسبة الحاصلة له
فعلا مع لا تعاد الا اذا قلنا بشمول لا تعاد للجاهل القاصر ايضا بدعوى انه لا يمكن توجه الخطاب اليه الا
بعنوان الاعادة ثم لا يخفى انه لو قلنا بان الامر الظاهري يوجب الاجزاء فمورده مختص بالاوامر الشرعية
واما تخيل الامر الذي يسمى بالامر العقلي سواء كان منشأه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان او كان منشأه
القطع بان اللباس من اجزاء المأكول فلا يمكن كونه مجزيا كما كان في الاوامر الشرعية بعين كونها مجزية ان لا
ينكشف الخلاف القطعي واما مع انكشافه فلا وبناء على مذهب المخطئة لا يمكن القول بالاجزاء فعلى

هذا الوهم بجعل القيد هو غير الماكول المعلوم بل جعلنا الواقعي منه مانعا فاعتقاد الخلاف او الشك في
الموضوع وجواز الصلوة فيه اجتهادا او تقليدا او لم تكن هذه الصحيحة لما امكننا الحكم بالصحة بلا اشكال
لان الاشتباه في مورد التطبيق واتيان غير المامور به مقام المامور به لا يمكن ان يكون مجزيا عنه لان الجامع
بين المامور به وغير المامور به والجامع بين المقدور وغيره كفعل المكلف وفعل غيره او المباح والحرام لا يمكن
ان يتعلق به التكليف فلو ورد خطاب بانه يسقط الواجب بامتثال غيره فلا بد ان يكون عدم حصول الغير
شرطا لوجوب الواجب كما لا يخفى الثاني هل فرق بين الشك في اصل وجود المانع و مانعية الموجود ام لا
قد يقال بالفرق بينهما لان الاصل الموضوعي وهو الاستصحاب جار في الشك في وقوع شيء من اجزائها
لا يوكل لحمه على اللباس والبدن دون ما اذا شك في ان الواقع ما هو وان اللباس من اى صنف
من الحيوانات ولكنه لا يخفى ان القيد لو كان راجعا الى اللباس لكان بين الموردين فرق بناء على مذهب
المحقق السبزواري في التفصيل بين الشك في وجود المانع ومانعية الموجود من حجية الاستصحاب في
الاول دون الثاني واما لو كان القيد راجعا الى الصلوة فهذا التفصيل لا اثر له مع بطلانه في نفسه كما
حققناه في بحث الاستصحاب فالشك في وجود المانع كالشك في مانعية الموجود فلا بد من البحث عن
انه مجرى البراءة او الاشتغال فنقول بعد وضوح ان الشك في اصل وجود المانع لا يندرج في مجرى اصالة
الحل لان ما كان لباسه فعلا فيتيقن بحليته وما شك في وقوعه لم يحرز موضوعه حتى يشك في حليته وحرمته
فاحتمال وقوعه على اللباس لا يوجب احتمال حرمة ملبوسه لان انضمام المشكوك الى المعلوم لا يوجب حرمة
المعلوم لانهما موجودان مستقلان فالحق التفصيل بين موارد الشك في الوقوع لان شكوك الوقوع
قد يكون مورد الابتلاء كما اذا رئي على فراشه شعرات غير الماكول او له قلنسوة من وبر الارانب فيشك
في حال الصلوة لصوق الشعر بلباسه او ان ما وضعه غلامه على رأسه القلنسوة من الماكول او من غيره
وقد لا يكون مورد الابتلاء كما اذا شك في ان الخفاش بال على لباسه او ان الواقع على لباسه دون
الخفاش او المطر فعلى الاول يندرج في مجارى الاشتغال للعلم بتقييد الصلوة بعدم وقوعها في الموجود
والشك في الوقوع يوجب الشك في الامتثال وهذا بخلاف الثاني فانه يشك في اصل التقييد لان الشك
في وجود المصداق فعلا مع عدم تحققه في السابق يقينا يوجب الشك في تقييد الصلوة بتقييد زائد
على المعلوم ثم انه في القسم الاول يجب التثبت والفحص كما في موارد الشك في عروض ما يوجب نفس
عروضه موجبا لقطع الصلوة كالشك في الثنائية والثلاثية والشك في الركعتين الاولين من
الرباعية فلو حصل العلم او الاطمينان فهو والا يقطع صلوته لعدم دليل على حجية الظن في غير عدد

الركعات والاقوال واما حجية الاطمينان فلاستقرار سيرة العقلاء على حجيته فيما ليس له طريق منضبط مخصوص واما فيما له طريق خاص كظهورات الالفاظ ومورد العمل بخبر الثقة فلا يعتمدون على الاطمينان ولذا لو اطمئنوا على خلاف ظاهر اللفظ لا يعتنون بالاطمينان اذا كان اللفظ واقعا بين المولى والعبد ونحوهما كالوكيل والموكل بل ياخذون بظاهر اللفظ نعم لو لم يكن اللفظ في مقام الاحتجاج بل كان لاستخراج المراد ممن استرق سمعه لاستفادة عرفه راجع الى نفسه فلا يكتفى بظاهر اللفظ لو احتمل وجود قرينة بين المتكلم والمخاطب او الكاتب والمكتوب اليه على خلاف ظاهر اللفظ وتفصيل ذلك موكول الى محله وكيف كان ففي مثل المقام وفي مورد الشك في الحاجب عن وصول الماء الى البشرة او حاجبية الموجود يكتفي العقلاء بالاطمينان لان طريق احراز هذه الامور ليس امرا منضبطا حتى يرجع اليه فلا بد من حجية الاطمينان والا لانسد باب معظم مقاصدهم فاذا كان حجة عند العقلاء ولم يردع عنه الشارع فيؤخذ به بلا اشكال نعم كما قلنا باختصاص حجيته فيما اذا لم يكن له طريق مضبوط فكذلك تختص حجيته في مورد حجيته بما اذا حصل من الاسباب المتعارفة لا من النوم ومثله كالاستخارة والقرعة ونحوهما الثالث وان جعلنا محل البحث الشك في المأكولية وغير المأكولية الا انه يعم البحث في الشك في جنس ما يصلي فيه مطلقا كالشك في طهارة الثوب والبدن ونجاستهما والشك في الحرير او الذهب في اللباس والشك في كونه من جلد المذكى او الميتة لو قلنا بان الميتة عنوان خاص ليست جهة مانعيتها نجاستها ولكنه لا يخفى ان في مورد الدوران بين المذكى والميتة لا تصل النوبة الى البراءة او الاشتغال لان المشكوك اما ماخوذ من يد المسلم او سوق الاسلام فمحكوم بانه مذكى والا فاصالة عدم التذكية يدرجه في الميتة واما الشك في الحرير والذهب فبعد البناء على مانعيتهما كما هو المستفاد من رواية موسى بن اكيل المتقدمة في باب الذهب من ابي عبد الله (ع) يحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه هو انه راجع الى مسئلتنا هذه وقد تقدم منا سابقا ان مانعيتهما ليست في طول الحرمة النفسية حتى يقال ان اصالة حرمة الحل في اللبس يغنينا عن اجراء اصالة الحل او البراءة في المانعية لان المانعية مترتبة في لسان الادلة على نفس عنوان الحرير والذهب فلهما حكمان عرضيان مع ما عرفت ان اصالة الحل لا ترفع الشك المسببي فما في المدارك بعد البناء على الجواز في المشتبه بغير المأكول ان الجواز في المشتبه بالحرير والذهب اولى لا وجه له لان جهة المانعية ليست من صغريات النهي في العبادة حتى ترتفع بسقوط النهي ظاهرا للشك في الموضوع واما الشك في الطهارة والنجاسة في البدن واللباس فالمرجع فيه اما الاستصحاب او قاعدة الطهارة فلا تصل النوبة فيه الى البراءة او الاشتغال نعم لو احرز النجاسة وشك في انها من المعفو او غيره كالشك في ان الدم الذي هو اقل من الدرهم من الدماء الثلاثة او من غيرها والشك في ان الدم الذي ازيد منه من القروح

او الجروح او من غيرهما والشك في ان الدم الذي ليس من الدماء الثلثة ولا من القروح او الجروح اقل من الدرهم
او بقدره او ازيد فالمرجع هو البرائة او الاشتغال الا في الاخير لو وقع تدريجا وقطرة قطرة ثم شك في
وصوله الى مقدار العفو او تجاوزه عنه فالمرجع فيه هو الاستصحاب في نفي الدم واما اجراء الاستصحاب
مطـ في اللباس والبدن بان يقال قبل هذا كانا غير مشتملين على المانع فالآن كما كانا فلا يفيد بعد ترتب
العفو في لسان دليله على كون الدم اقل من الدرهم اعني الجروح فلا بد من احراز حال نفي الدم فاذا
تردد المصداق الخارجي عند حد وترديد العفو وغيره فلا مناص عن الجري عما يقتضيه الاشتغال او البرائة
وبالجملة لو كان الدم مثل المدني الذي شك في ناقضيته مع عدم ورود دليل على تعلق وضع او تكليف
فاستصحاب حال البدن واللباس كان كافيا ولو بقي الشك في ان الدم على حاله كبقاء الشك في
ناقضية المذي واما ورود الدليل على تعلق العفو بالدم فيجب احراز نفي المشكوك وحيث انه لو حدث
دفعة ليس له حالة سابقة فيجب البحث عن انه راجع في البرائة والاشتغال ونحن بينا مناط جريان البرائة
وهو ما اذا رجع الشك الى اصل التقييد اما لاطلاقية القيد وتعدده بتعدد الموضوعات واما لاعتبار
في موضوع خاص مع الشك في الموضوع كما قلنا في شرطية المأكولية فيما اذا كان اللباس حيوانيا فالشك في
انه حيواني ام من القطن او الكتان يوجب الشك في اصل التقييد ومناط الاشتغال رجوع الشك الى
الشك في الامتثال فعلى هذا لو رجعت نتيجة العفو الى تضييق دائرة الشرط وتخصيص قيدية الطهارة
بما عدا مورد العفو فالمرجع هو البرائة كتخصيص شرطية المأكولية بما اذا كان حيوانيا فكانه قيل في المقام
لو زاد الدم عن الدرهم يجب تطهير الثوب والبدن عنه فالشك في الزيادة شك في موضوع الشرط
فيصير نتيجة العفو من قبيل شرط الوجوب في النفسيات ولو رجعت نتيجة العفو الى تخصيص القيد بكونه
هو الطهارة بما عدا العفو لا تخصيص القيدية فالمرجع هو الاشتغال لان نتيجة العفو تصير من قبيل
تقييد الواجب في النفسيات لانه لو اعتبر الطهارة في اللباس والبدن مطـ ثم خرج عن هذا الاطلاق
مورد العفو فلو شك في مصداق من الخارج او الداخل فالصلوة مع هذا المشكوك الانطباق مع للكلي
لان الطلاق شرطية الطهارة عن ما عدا ما يعفى عنه باق بحاله فيجب احراز الشرط والاقوى هو الوجه الاول
بل هو المتعين اثباتا وثبوتا اما اثباتا فلان العفو ظاهر في توسعة الامر على المكلف فيناسب ان
يكون القيدية مخصوصة بما عدا مورد العفو واما ثبوتا فلما هو واضح ان الطهارة في مقابل الحدث
والخبث امر وجودي وضدهما لا انهما عبارة عن عدم الحدث والخبث والا كان مرجع قيدية الطهارة
الى مانعية نقيضها ومقتضى اشتراط الامر الوجودي في المامور به ان يكون مع اطلاق شرطية لازم الاحراز
لرجوع الشك الى الشك في الامتثال واما مع تخصيص شرطية بمورد خاص فمع الشك في تحقق مورده

ليس مرجع الشك الى الشك فى الاشتراط و وجه اختصاص الشرطية بمورد خاص هو ان الطهارة امر وجودى
ليس له الا نحو واحد وكثرة الانحاء والانواع انما هو لضدها وهو النجاسة ولا يسرى تعدد نوع احد الضدين
الى الآخر كى يرجع التخصيص فى بعض انواع ضده الى تخصيص الشرط بمورد العفو وبعبارة اخرى قد فيما عدى ما رخص
فيه فاذا كانت الطهارة امرا بسيطا غير متنوعة بانواع وكانت ضده المانع انواع فقضية المضادة بعد اختصاص
المذكور هو تخصيص القيدية بما عدى مورد الرخصة كان مرجع ماذكروه من كون الطهارة الخبثية
من الشروط العلمية ايضا الى تخصيص شرطية الطهارة بمورد العلم وحاصل التخصيص يرجع الى اشتراط
قيدية الطهارة بامرين احدهما العلم بالنجاسة والثانى عدم كون النجس مما عفى عنه نعم بناء على سراية
تعدد النوع فى احد الضدين الى الآخر فيمكن ان يقال ان القيد هو الطهارة الخاصة اى الطهارة عما عدى
العفو وهذه الخصوصية لابد من احرازها لانها من قبيل الشرط الواجب لانه بناء على هذا كان فى مقابل
كل نوع من النجاسة اعتبر نحو خاص من الطهارة كما انه لوكانت الطهارة عبارة عن عدم النجاسة فيتعدد
نحو اعتبارها بتعدد نقيضها لانها تصير عدم المضاف فكل موضوع ونوع يوجب تعدد اضافة ولازمه احراز
عدم المضاف الا ما علم بانه خارج ولكنه لا يخفى انه بناء على كونها عدميا ينهدم اساس البحث على اى تقدير
لان النجاسة تكون مانعة واشك فى المانع شك فى زيادة قيد الرابع لوكانت المانعية مستفادة من
النهى النفسى كالنهى فى العبادة فهل المانعية مخصوصة بما اذا كان النهى موجودا او لا ثم ان الشك فى المانع كما
يوجب اندراج المشكوك من حيث الحرمة النفسية تحت اصالة الحل فهل يوجب رفع القيدية والمانعية
ايضا اولابد من اجراء اصالة الحل او البراءة فى نفى القيد فههنا مقامات الاول انه اذا رفع الخطاب
النفسى للاضطرار ونحوه كالنسيان فهل يرتفع المانعية اولا والاسببية ومسببية بينهما والحق هو الثانى
ثم ان الكلام فى المقام بعد تسليم اصل المدعى وهى استفادة المانعية من النهى النفسى واما لو لم نقل بذلك كما
فى الحرير والذهب فانهما مع حرمة لبسهما مطلقا يكونان مانعين فى الصلوة من جهة النهى الغيرى المتعلق بهما
هو منشأ انتزاع المانعية فيصيران كغير المأكول و توضيح اصل الكلام انه لو قلنا بان الامر بالشئ تقتضى النهى
عن الضد لمقدمية ترك الضد لوجود الضد فلابد من الالتزام بسقوط القيدية اذا ارتفع النهى وبعبارة اخرى
لو قلنا بان منشأ فساد الصلوة المنهى عنها هو تضاد النهى مع الامر وان الحرمة لا تجتمع مع العبادة وان كان
مقتضاها موجودة وهى اقتضت المانعية فلازمه رجوع الامر اذا سقط النهى واما لو قلنا ان الجهة ولهما
ناشئان عن المبغوضية التى فى ذات الحرير والذهب وهى متلازمان ومعلولان لعلة ثالثة فارتفاع النهى
لجهة مع بقاء ملاكه وهو المبغوضية لا يوجب ارتفاع القيدية لعدم سببية ومسببية بين الحكمين

وحيث ان المختار في باب الضد عدم الترتب بين وجود احد الضدين وانتفاء اخرى لا يقتضي وجود
احدهما انتفاء الاخر اولا ولا انتفاء احدهما وجود الاخر قبلا فارتفاع النهي لا اثر له لان استفادة المانعية
من النهي لا يقتضي ترتبها عليه لان النهي كاشف عن المبغوضية والمبغوضية اوجبت النهي والمانعية
كلاهما فالنهي وان كان ضدا مع الامر فلا يجتمعان في متعلق واحد الا ان المضادة لا تقتضي الا عدم
الاجتماع لا الترتب والطولية فهما مع انهما لا يجتمعان في متعلق واحد في زمان واحد الا ان انتفاء احدهما
ووجود الاخر في رتبة واحدة وفي عرض واحد وهما مسببان عن تعلق ارادة المريد بايجاد احدهما والمنع
عن الاخر وحاصل الكلام ان للشيء الواحد وان امكن ان تكون جهتين الامر والنهي اي المصلحة والمفسدة
ولكنه لا محالة تؤثر احد هما في ارادة المريد وتصير واحدة من الجهتين مغلوبة سواء كانتا بالنسبة الى مريد
واحد او الى مريدين احدهما يريد ايجاد هذا الضد والاخر الضد الاخر فاذا غلب احدهما على الاخر
فوجود الضد الصادر من الغالب وانتفاء الضد الذي اوجب المغلوب ان يوجده في مرتبة واحدة
فعلية اقتضاء احد الضدين اذا اقتضت الارادة به والارادة اذا اقتضت الخطاب به فالخطاب المتعلق
باحدهما مع انتفاء الخطاب في الاخر في رتبة واحدة وكلاهما معلولان لعلة ثالثة فاذا ارتفع خطاب
احد المعلولين مع بقاء ملاكه فلا يقتضي ان يوجد ضده الذي كان معدوما لان ملاك اقتضاء انتفاء
الضد بعد موجود لان رفع الحرمة للاضطرار او للنسيان لا يقتضي رفع ملاكها فاذا كان ملاكها موجود
وانما ارتفع الخطاب لانتفاء حسنه فالمانعية ايضا موجودة نعم لو ارتفع ملاك المانعية كما في الاضطرار
الى الصلوة في الحرير والذهب فتصح الصلوة بلا اشكال لان جهة الصلوة تغلب على جهة المانعية كما
في سائر الشرائط والموانع المقام الثاني في ان الاقوى ارجاع الشبهة المصداقية في تحت اصالة الحل من
حيث الحرمة النفسية هل يوجب رفع الشك عن جهة المانعية ام لا بعد تسليم الترتب وان المانعية
معلولة عن الحرمة فنقول لو كان رفع الحرمة بتوسط الامارة او الاصل التنزيلي لكان المانعية ايضا
مرتفعة بناء على الترتب واما اصالة الحل فحيث انها حاكمة مع بقاء الشك على حاله فلا ترفع المانعية
وبعبارة اخرى مجرد السببية والمسببية لا تفيد في رفع الشك بل لا بد من احراز عدم الحرمة واقعا الا
بناء على الترتب بكونه السببية والمسببية بين الواقعي منهما واما الرخصة الفعلية فليست موجبة لعدم
المانعية كما هو واضح فلا بد من اجراء الاصل في نفي جهة المانعية نعم لو قلنا بان منشأ فساد العبادة
المنهي عنها هو انتفاء الرخصة الشرعية في هذا الفرد المستفادة من تعلق الامر بالطبيعة كما ينسب الى
شيخنا الانصاري قدس سره على ما في التقريرات فلا نسلم ان مع الشك في الحرمة ترتفع المانعية لان الرخصة

الشرعية ارتفعت بواسطة النهي فاذا ارتفع النهي رجعت الرخصة ولكنه لا يخفى ان المبنى فاسد من اصله
لان الكلام مثل كلام المحقق الثاني من افراط وتفريط فان المحقق يكتفي بالقدرة على اصل الطبيعة
ولا يعتبر القدرة في الافراد ويقول انطباق الطبيعة على الفرد قهري والاجزاء عقلي وهو قدس سره يعتبر
الرخصة الشرعية في كل فرد فاذا صار فردا منهيا عنه فيرتفع الرخصة ونحن نقول الاكتفاء بالفرد ليس
الا من باب حكم العقل بالتخيير بين الافراد فيما لو كانت متساوية فلا يحكم العقل بالتخيير مع حرمة الفرد فيبطل
كلام المحقق ولا نحتاج في انطباق الطبيعة على الفرد بالرخصة الشرعية فيبطل ما نسب اليه قدس سره و
بالجملة لو قيل بان النهي النفسي لا يوجب التقييد بل انما يوجب رفع الرخصة فلازمه رجوعها لو
شك في النهي كما انه لو قيل عقيبا لما امر بمتعلقه فساد العبادة المنهي عنها وهي ان المنهي عنه ليس قابلا لان يتقرب
به وحيث ان العبادة تتوقف على قصد القربة فمع النهي لا يمكن القصد فلازمه انتفاء المانعية
للشك في النهي لان النهي لم يوجب التقييد حتى يخرج هذا الفرد عن اطلاق الامر بل اوجب عدم امكان
اتيانه عبادة واذا سقط النهي ظاهرا فلا مانع من قصد القربة ولكنه لا يخفى ما في هذا الوجه ايضا
اما اولا فلان لازم كلام هذا القائل اجتماع الامر والنهي في شيء واحد في التوصليات واما ثانيا
فنقول لو لم يكن الاجتماع ولم يوجب النهي التقييد واخراج هذا الفرد المنهي عنه عن الاطلاق فلم
لا يمكن قصد التقرب بالمنهي عنه مع انه لا يحتاج الى مؤنة غير كون الفرد داخلا في اطلاق الطبيعة
المامور بها الخامس تقدم من مطاوي ما ذكرنا في اول البحث ان التكاليف على قسمين قسم
لا يتعلق بموضوع خارجي اصلا بل تمام متعلق التكليف تحت اختيار المكلف فالتكليف يتنجز
بنفس العلم بعد تبين مفهومه وبعد تحقق شرائط التكليف من البلوغ والعقل والقدرة
ونحوها ومرتبة فعليته وتنجزه مرتبة واحدة سواء كان ايجابيا او تحريميا نفسيا او قيديا
كالامر بحركة اليد والنهي عن حركة اللسان والامر بالركوع والنهي عن السجود ونحوها وقلنا
انه بعد تبين المفهوم لا يتطرق اليه الشبهة المصداقية حين العمل وقسم يتعلق بموضوع خارجي
وهذا على قسمين قسم انشاء الحكم على نحو القضية الحقيقية بحيث اخذ الموضوع في لسان الدليل
عنوانا عاما منطبقا على المصاديق الخارجية والتكليف هنا يتوقف على وجود الموضوع في الخارج فقبل
وجوده لا يكون التكليف فعليا وقبل العلم به لا يتنجز التكليف بمجرد العلم بالكبرى سواء كان ايجابيا
او تحريميا كما في مثل اقض ما فات ولا تشرب الخمر ولا تصل في غير الماكول ولا يوجد بالنسبة الى هذا القسم

التكليف الايجابي في القيود لان هذا القسم ينحل التكليف بعدد وجودات الموضوع الى تكاليف متعددة و
القيود الوجودية ليست الا صرف الوجود منها مطلوبة وبالجملة في هذا القسم اخذ العام مرآتا للمصاديق
التي يتحقق في ظرف وجوداتها وتعلق الحكم بهذا الكونه عنوانا للمصاديق ومرآتا لها فينحل التكليف الى
تكاليف متعددة فالشك في المصداق شك في التكليف وجوديا او عدميا نعم لو جعل العنوان البسيط المنتزع عن
ترك كل الافراد متعلقا للحكم فيرجع الشك في المصداق الى الشك في المحصل كما تقدم سابقا وقسم تعلق الحكم
بمتعلق له تعلق بموضوع خارجي الا انه لم يلحظ وجود كل موضوع موضوعا على حدة او ليس له موضوع متعدد
وبعبارة اخرى صرف الوجود من الموضوع متعلق التكليف كقوله توضأ بالماء او اكرم زيدا او استقبل القبلة
فاذا كان له موضوع متعدد ولكنه تعلق التكليف بصرف الوجود ففي طرف الامر الشك في اصل الموضوع شك في
التكليف ولكن الشك في المصداق بعد العلم بوجود الماء في محل الابتلاء شك في الامتثال واما في طرف النهي
فصرف الوجود بهذا المعنى الذي في الامر لا يتصور اي تركه انا ما لا يتعلق به التكليف بل يمكن صرف الوجود فيه
بمعنى آخر وهو ما كان مخالفته موجبة لرفع التكليف بحيث لو خالف فلا يحرم في مخالفته ثانيا في مقابل ما لا يكون
كذلك وعلى اي حال فالشك في المصداق شك في التكليف واما اذا لم يكن له موضوع متعدد كما اذا وجب استقبال القبلة
في الصلوة وحرم الانحراف الى نقطة اليمين والشمال دون ما دونهما او تعلق الامر باكرام زيد والنهي عن اكرام عمرو ففي
التكاليف الايجابية لا اشكال في ان الشك في المصداق شك في الامتثال سواء كان التكليف نفسيا او قيديا واما في
التكاليف التحريمية فالشك في المصداق شك في التكليف والسر في الفرق بينهما ان في طرف الواجب ما تعلق به التكليف
ليس الاكرام المطلق او التوجه المطلق بل تطبيق متعلق التكليف على عنوان المصداق الخارجي اي الواجب اكرام
زيد والتوجه الى القبلة فالشك في ان هذا الشخص زيد او ان هذه النقطة قبلة شك في ان المطالب بالخطاب حصل
ام لا فيرجع الشك فيه الى مرحلة الخروج عن العهدة واما في طرف الحرام فحيث ان المطالب بالخطاب هو ترك ما لو تعلق
الامر به لكان التطبيق واجبا اي المحرم هو تطبيق العمل على هذا العنوان الخارجي فالشك في المصداق شك في موضوع
الحرام لانه شك في الانطباق نعم لو كان المصداق الخارجي من اطراف الشبهة المحصورة كما اذا شك في ان محرم الاكرام
اي واحد من هذه الجماعة فيجب ترك المشكوك من حيث العلم الاجمالي ولكنه لا يخفى ان نظر البحث ليس الى
العلم الاجمالي والانظاهر ان التكاليف الاستقلالية النفسية كحرمة شرب الخمر اذا صار مصداق منها من اطراف العلم
الاجمالي يجب الاجتناب عنه نعم يمكن ان يقال البحث عن جريان البراءة في القيد العدمي كالتوجه الى نقطة اليمين
وعدم جريانها لا ثمرة له لان القبلة لو كان مصداقها في الخارج منحصرا الى جهة فنعلم اجمالا بوجودها بين الجهات المحتملة
لكونها نقطة اليمين او الشمال او دبر القبلة فليس من قبيل التكليف النفسي كحرمة اكرام محمد فان المشتبه يمكن ان
يكون من اطراف الغير المحصور السادس ان التقييد الناشئة عن المزاحمة كمانعية الغصب في الصلوة لا اشكال
في خروجها عن عموم هذا النزاع لان الشبهة المصداقية بمنزلة العلم بعدم الغصب لان المزاحمة في مورد الشك في

هذا
مبحث حجية القطع مما افاده
فخر الفقهاء العظام ابا الارامل و
الايتام آية الله الملك العلام الشيخ
ميرزا حسين النائيني
دام الله ظله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف انبيائه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم
اجمعين وبعد فيقول افقر العباد الى رحمة ربه البارى موسى ابن محمد الخونساری هذا ما استفدته
ممن انتهت اليه رياسة الامامية فى القرن الرابع عشر حجة الاسلام وكهف الانام وآية الله الملك العلام
شيخ الفقهاء وعماد العلماء الشيخ ميرزا محمد حسين النائينى متع الله المسلمين بافاضاته فى الادلة الاجتهادية
وحيث كان عنوان بحثه ما اشتمل عليه كتاب الفرائد فالاولى تحرير ما استفدناه من جنابه على نحو التعليقة
عليه وليعلم مقدمة ان موضوع علم الاصول كل شىء يقع فى طريق الاستنباط اى كبرى اذا انضم اليها الصغرى
ينتج الحكم الفرعى فكلما هو كذلك هو موضوع العلم ولا يختص بالادلة الاربعة ولذا صار مباحث الالفاظ
الواقعة فى السنة كمباحث الادلة الاجتهادية والاصول العملية من احوال موضوع علم الاصول ثم ان
عقد البحث فى فرائد الاصول من شيخنا الانصارى قده هو لبيان خصوص الادلة الاجتهادية والاصول
العملية لا غير فقال قده اعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى آه ومراده من المكلف فى هذا المقام
هو المجتهد ومن قوله اذا التفت اى تفصيلا وفى مقام الاستنباط ومن الظن هو الصفة الوجدانية
الحاصلة لكل مستنبط الذى هو غير القطع والشك وان كان ملحقا بالقطع تارة وبالشك اخرى فما
الاشكال عليه بان قيد الالتفات لا يؤثر الا فى اخراج الغافل واما كل مكلف ملتفت ولو كان مقلدا فيشمله

هذا

هذا الكلام مع ان جل الاحكام الآتية في المقاصد الثلاثة ليس من وظيفة المقلد غير وارد لما عرفت
من ان المراد من المكلف بمناسبة الاحكام المذكورة في جزاء الشرط هو المجتهد فيكون قيد الالتفات بلحاظ
التفاته التفصيلي في مقام الاستنباط كما ان الاشكال بان الظن ان كان حجة فلحق بالقطع وان لم يكن كان
فلحق بالشك فلا وجه للتثليث لا وقع له لان هذا التقسيم ليس بعد الفراغ عن حكم الفحصين لان عقد
البحث في الكتاب لبيان ان اى قسم منه ملحق بالقطع واى قسم ملحق بالشك وبعبارة اخرى كل متوجه الى
قضية مشتملة على ثبوت شيء لشيء اما يحصل له القطع بالثبوت او الظن او الشك وبعد ثبوت هذه الحالات
باختلاف الاحكام فيجب على المجتهد بيان حكم كل واحد منها فان حصل له الشك فالمرجع فيه هي الاصول
العملية والاحسن في تقرير مجاريها بحيث يكون حصر مجاريها عقلية من دون تداخل الاقسام ان يقرر
كما في بعض الحواشي من الكتاب هكذا الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة اولا فالاول مجرى الاستصحاب
والثاني اما ان يكون الشك فيه في التكليف اولا فالاول مجرى اصالة البرائة والثاني اما ان يمكن فيه الاحتياط
اولا فالاول مجرى قاعدة الاحتياط والثاني مجرى قاعدة التخيير ولكنه لا يخفى ان كون مرجع الشك
في التكليف الى البرائة انما يستقيم اذا كان المراد من الشك في التكليف هو الشك في الجنس واما لو كان
المراد منه هو الشك في النوع ولو مع العلم بالجنس كما هو مصطلحه قدس سره في اول اصل البرائة فلا يستقيم كلية لان
الشك في وجوب الدعاء عند الرؤية او حرمة التتن مثلا شك في التكليف لان النوع مشكوك مع ان المرجع
فيه هو الاحتياط نعم هذا البيان في حد ذاته لا اشكال فيه بل يمكن حصر الاصول ايضا غير الاستصحاب دائرا
بين النفي والاثبات لان الشبهة الحكمية لا يخلو امرها اما ان يلحق حكم العدمي عليه واما الحاظ ثبوته و
اما التخيير بين طرفيه وبعبارة اخرى كل شك في التكليف اما يوخذ باحتمال عدمه فمعناه البرائة واما باحتمال
وجوده فمرجعه الاخذ بالاحتياط واما التخيير بين اخذ الطرفين فالمرجع قاعدة التخيير فلا يخلو المكلف
عقلا من الاخذ باحد هذه الامور الثلاثة نعم لو لوحظ الشك حالة السابق فيصير محلا للبحث في
الاستصحاب والاستصحاب ايضا بحسب العمل لا يخلو من احد هذه الامور الثلاثة فالاولى ان يقال
الشك اما ان يلغى ويبنى على احد طرفي الاحتمال اولا فاذا الغى تعبدا فهو الاستصحاب ومع حفظ
الشك فاما لوحظ ثبوت الحكم واما عدمه واما الترديد بينهما فهو الاصول الثلثة وعلى اى حال
لان المجارى حصر عقليا او الاصول ايضا لا وجه للاشكال على المصنف بان الشك الملحوظ فيه
الحالة السابقة ليس المرجع فيه الاستصحاب مطلقا بل لو لم يكن الشك في المقتضي لان مقصوده ليس الا

الابياء ان الشك الكذائي هو مورد الاستصحاب ولو قيل فيه اقوال ازيد من عشرة كما انه لا وجه للنقض بالاحكام الوضعية وبقاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية اما الوضعيات فلان المرجع في المستقل منها في الجعل هو الاستصحاب وفي غير المستقلة الى احد الاصول الثلثة واما قاعدة الطهارة فمضافا بانها تختص بباب خاص يرجع الحكم فيها الى البرائة اذا لوحظ فيها طرف العدم كما ساير الحل وان قلنا بانه الظني فيجي حكمه في المقصد الثاني من الكتاب وان حصل له القطع فهو المقصد الاول **قوله** قدس سره لا اشكال في وجوب متابعة القطع اه لا يخفى ان من القضايا التي قياساتها معها هي حجية القطع ثم وجوب العمل عليه ولزومه عقلا لانه حيث انه طريق بذاته الى ما تعلق به ومحرز وجداني للمقطوع فلا يمكن عقلا ان يجعل طريقية كما لا يمكن ان لا يترتب عليه آثار المقطوع بل قد يترتب عليه قهرا ولذا لو قطع الانسان بوجود سبع في الدار ينهزم قهرا وبالجملة لا معنى لجعل الحجية للقطع بمعنى احداث صفة الطريقية له لان حجيته مجعولة بنفس جعل ذاته ومن لوازم مهيته فلا تقبل الجعل التشريعي وذكر والاثبات هذه العزوى وجوه ونحن نذكر ما هو المهم منها فمنها ان الجعل التشريعي لا يعقل ان يتعلق بشيء الا ما كان وجوده التكويني عين وجوده التشريعي بحيث انه يوجد خارجا بنفس الجعل كالوجوب الذي يوجد بنفس الامر والملكية التي تحصل بنفس البيع فيتوقف الجعل التشريعي على امرين الاول صلاحية المجعول للتحقق بنفس جعله وانشائه فلا بد ان لا يكون من الامور التكوينية فعلى هذا لا يمكن جعل الماء نارا والحجر ندا بنفس الجعل التشريعي وفي عالم الشرعية والثاني عدم كون المجعول حاصلا ولو كان قابلا للجعل ابتداء لان تحصيل الحاصل محال ولا شبهة ان طريقية القطع من الامور التكوينية مضافا الى انها حاصلة لذات القطع فلا معنى لايجاد الكاشفية له بالجعل التشريعي ومنها ان كلما بالغير لا بد وان ينتهي الى ما بالذات وهذا من اقوى البرهان على وجود صانع العالم عز اسمه ولا شبهة ان حجية كل شيء تثبت بالقطع فلو كانت حجية نفسه متوقفة على الجعل فمن اين يمكن لنا اثبات حجيته لان كل ما افاد القطع بالجعل فننقل الكلام فيه وهذا في الحقيقة برهان الدور والتسلسل ومنها ان الحجية ما كانت واسطة لاثبات الاكبر للاصغر اي ما كان موجبا للقطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع لا من جهة المناقشة في التسمية بل من جهة ان الحجة عبارة عما يحتج به لاثبات المطلوب واذا كان المطلوب مقطوعا فلا معنى لاثباته لانه بنفسه حاصل بل لا يمكن ان يجعل القطع وسطا ويقال هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية خمر لان القطع الملحوظ موضوعا في الكبرى يحتمل ان يكون جهلا مركبا فليس كل مقطوع الخمرية خمرا وبعبارة اخرى اذا كانت النتيجة حاصلة وجدانا فلا وقع لترتيب القياس مع انه لا يمكن ان يترتب ولا يخفى ان عدم امكان جعله وسطا يرجع الى الوجهين السابقين لان عدم

كلية الكبرى يصح لو لم يكن الجعل في القطع والا فيصح ان يقال كل مقطوع الخمرية خمر تعبد" كما يصح ان يقال كل مظنون الخمرية خمر تعبد" وبالجملة حيث ان القطع بذاته طريق فلا معنى لجعل الطريقية فيه تشريعا فالحجية التي عبارة عن الطريقية في مصطلح الاصولي لا يمكن مر ومنها للقطع بالجعل التشريعي ثم لا يخفى ان الحجة في باب الاقيسة والحجة في الامارات والادلة تشترك من جهة وهي الوسطية في الاثبات لان كلا من البابين يترتب قياس من الشكل الاول لاثبات المطلوب وتفترقان في ان الحجة في مصطلح الاصول ليست الا صرف الوسطية في الاثبات والطريقية للمطلوب من دون علية او معلولية واما في باب الاقيسة حتى في دليل الآن كقولك هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فلا محالة بين الوسط والمحمول رابطة وخصوصية ولو كانت هي المعلولية وبعبارة اخرى في اللمي الوسط علة وفي الآني معلول او ملازم واما في الطرق والامارات فليس الا الطريقية الصرفة الناشئة من جعل ووضع كامارة النصب للفرسخ فمما ذكرنا ظهر وجه التقييد في كلام المصنف في قوله ان اطلاق الحجة عليه كاطلاق الحجة على الامارات ولم يقل ليس كاطلاق الحجة في باب الاقيسة وظهر ايضا وجه قوله اذ المراد بالحجة في باب الادلة الخ فالاشكال بان الحجة في باب الادلة هو الدليل الآني ولا وقع له لان الآني غير الطريقي الصرف نعم وقع عبارته مسامحة وهو قوله الحجة ما كان وسطا لثبوت احكام متعلقة لان الحجة وسط لثبوت نفس المتعلق حكما كان او موضوعا لا احكام المتعلق فالكبرى لقولنا هذا مظنون الخمرية هو قولنا كل مظنون الخمرية خمر تعبدا لا كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فان هذا كبرى لصغرى اخر وهو قولنا هذا خمر تعبدا وكل خمر تعبدي يحرم وهكذا القطع الذي هو طريق بذاته لا يحرز الا نفس متعلقه وهو ان هذا خمر لا ان كل خمر يجب الاجتناب عنه فانه بقطع آخر وهو القطع بجعل الشارع الحرمة للخمر فينتج من هذين القطعين اي هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه ان هذا يجب الاجتناب عنه قوله قده هذا كله بالنسبة الى حكم متعلق القطع اه اي ما ذكرنا كله من عدم امكان جعل القطع وسطا لاثبات متعلقه انما هو في القطع الطريقي لا الموضوعي وبعبارة اخرى تارة حكم الشارع وارد على موضوع من دون اخذ خصوصية فيه من قطع بغيره واخرى وارد عليه بلحاظ اتصافه بوصف ومع دخل وصف فيه وثالثة حكمه وارد على وصف متعلق بموصوف فلو كان الحكم ثابتا للشيء من دون اعتبار وصف فيه فالقطع المتعلق بهذا الشيء طريقي صرف كالقطع بالخمرية فان الحرمة ثابتة لنفس الخمر الواقعي فلا يمكن فيه جعل القطع وسطا ولو لم يكن الحكم ثابتا للذات الشيء بل للشيء المقطوع بحيث كان لكلا الجزئين دخل في ثبوت الحكم او للقطع بالشيء ولو لم يكن القطع مطابقا بحيث كان تمام الموضوع هو القطع فيمكن ان يجعل القطع وسطا ويقال هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية حرام نعم ليس من قبيل الحجة في باب الادلة لما عرفت ان الحجة في باب الادلة هو صرف الوسطية

في الاثبات ولو كان للقطع دخل في الموضوع لصار من قبيل الحجة في باب الاقيسة لانها واسطة في الثبوت

ايضا لان الموضوعات بالنسبة الى الاحكام بعد جعل الشارع الاحكام ثابتة للموضوعات المقدرة وجودها

كنسبة العلل التكوينية بالنسبة الى معلولاتها فيصير واسطة في الثبوت ويصير ترتيب هذه المقدمات لميا

ثم ان القطع الموضوعي اذا كان جزء الموضوع فتارة يلاحظ من حيث انه صفة خاصة واخرى من حيث

انه طريق وبعبارة اخرى للقطع جهتان جهة بالنسبة الى متعلقه من حيث محرزيته له وجهة بالاضافة

الى قاطعه من حيث انه صفة قائمة بنفسه فلو لوحظ من جهة محرزيته فهو القطع الموضوعي الماخوذ

على جهة الطريقية ولو لوحظ من حيث انه صفة فهو الموضوعي الماخوذ على جهة الصفتية ولكون

واعتبار الجهتين في القطع بديهي بل . قيل انه من جهة داخل في مقولة الفعل وهو لحاظ خلق

العالم صور الاشياء ومن جهة داخل في مقولة الكيف وهو حصول هذه الصورة في النفس ومن جهة

داخل في الانفعال لانطباع صورة الشئ الخارجي في النفس ومن جهة داخل في الاضافة لانه من صفات

ذات الاضافة له نسبة بالمقطوع ونسبة بالقاطع فاذا كان من الصفات الاضافية فيمكن لحاظ كل

من الجهتين وفي كل لحاظ يتسمى باسم ولخصوص خصوصية هذا اذا كان جزء الموضوع واما اذا كان

تمام الموضوع فلا يمكن فيه الا اللحاظ الصفتية دون الطريقية لان معنى كونه تمام الموضوع ان لا يكون

للمتعلق دخل في تحقق موضوع الحكم فيناقضه لحاظ طريقيته لان لحاظ طريقيته معناه ارائة الواقع

اى التعيين لا القطع الذى قد يكون جهلا مركبا فالقطع اذا كان تمام الموضوع لا يمكن اعتباره الا

من حيث انه صفة من الصفات للقاطع كسائر صفاته النفسانية فتحصل ان في عالم الثبوت للقطع

على اقسام اربعة لا خمسة القطع الطريقي المحض والقطع الموضوعي والموضوعي اما من جهة

اخذ موضوعا واما من حيث طريقيته وما اخذ من جهة صفتية اما اخذ تمام الموضوع او جزئه

قوله قدس سره ثم ان من خواص القطع الذى هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية وبعض الاصول

العملية مقامه اه اى القطع الذى هو طريق محض يقوم مقامه الامارات وبعض الاصول بنفس دليل اعتبارها

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان امور الاول معنى قيام الامارات مقامه ان دليل الحجية مفاده جعل

الامارة كالقطع في ارائة الواقع من غير فرق بين ان يكون الحجية مجعولة بنفسها او مجعولة بمنشاء

انتزاعها لان النزاع فيها من هذه الجهة علمي لا يترتب عليه اثر عملي وعلى اى حال يقوم الامارة بدليل

اعتبارها مقام القطع في الارائة ثم ان المختار في المسلكين سيجئ انش في بيان دليل اعتبار الامارات

ومرجع النزاع الى ان دليل الاعتبار هل مفاده وجوب الغاء احتمال الخلاف على المكلف حتى يكون

المجعول هو الحكم التكليفي فينتزع الحجية منه او الغاء الشارع احتمال الخلاف في عالم التشريع ولا فرق

على المسلكين بين ان يكون دليل الحجية امضائيا او ابتدائيا نعم بحسب الاستقراء حجية جميع الامارات

امضائية

امضائه فيرجع النزاع في الحقيقة الى كيفية مسلك العقلاء في العمل بالامارات المعتبرة عندهم
اى عملهم بخبر الثقة مع عدم افادته القطع هل من جهة التعبد منهم على الغاء احتمال الخلاف
والعمل بالخبر او ليس من جهة التعبد بل يلغون الاحتمال حقيقة ويذهبون عن صقع النفس
فيبنون على الخبر وبعبارة اخرى هل مع الاحتمال الموجود يبنون على ما اخبر به الثقة او
يذهبون الاحتمال ثم يعملون فاذا كان من جهة التعبد منهم من دون الغاء واذهاب فالامضاء
بهذا المعنى يرجع الى جعل منشاء انتزاع الحجية فكانه قيل لها المكلف الغ احتمال الخلاف و
اذا كان بنائهم على العمل مع امضاء احتمال الخلاف بحيث يلغى بالالغاء فامضائه نفى يرجع الى
الحجية فان الجاعل في مقام التشريع يلقيه وهذا عين معنى جعل الحجية والثاني ان جعل الحجية
او جعل منشائها انما يكون فيما اذا كان المجعول هو بنفسه وبذاته كاشفا عن متعلقه غاية الامر
ان كشفه ناقص وليس كالقطع الذى لا يحتمل خلافه وفيما لا يكون فيه جهة كشف لا يمكن ان
يجعل حجة وبعبارة اخرى دليل اعتبار الامارة انما يتمم جهة الكشف اما تعبدا او حقيقة وعلى
اى حال لابد ان يتعلق الحجية اى الوسطية في الاثبات بما كان فيه هذه الصفة ناقصا
فما لا يحكى عن الواقع ولا يرائيه لا يمكن ان يكون حاكيا تشريعا الثالث ان للقطع جهات ثلاث
الاولى كونه صفة من الصفات الثانية حجيته الذاتية لمتعلقه الثالثة وجوب الجرى
عليه عقلا بل قهرا كما مثلنا بان القاطع بوجود الاسد يفر منه فالقطع بوجود الاسد له جهات
ثلاثة ودليل اعتبار الامارة يجعلها كالقطع في المحرزية ودليل اعتبار الاصل يجعله كالقطع في الجرى
العملى فلابد ان يكون الاصل هو الاصل التنزيلى كالاستصحاب وقاعدة الفراغ على بعض
ادلته وهو قوله حين يتوضأ اذكر لا مثل قوله ع فامضه كما هو ولا مثل الاصول الغير التنزيلية
كاصالة الحل والطهارة وامثالها وبعبارة واضحة جميع الادلة المجعولة والاصول التنزيلية قائمة
مقام القطع ولكن يقوم كل منهما مقامه من جهة فيما اذا لم يكن هنا قطع فان الامارات عبارة عما
كان ناقصا جهة اماريته فمورد تتميم جهة اماريته مورد عدم العلم فان من كان عالما بشئ ولا
يمكن جعله شئ بمنزلة العلم له في جهة الامارية والاصول ايضا فانه لا يمكن جعلها في مورد العلم اخذ
في موضوعها الشك في الواقع وهى على قسمين قسم بانه يلغى الشك ويبنى على طرف المشكوك كالا ستصحاب

فيسمى تنزيليا وقسم مع حفظ الشك يحكم على احد طرفي المشكوك كاصالة الحل مثلا فيسمى غير التنزيلي وجميع الاصول في جهة تنجيز الواقع عند الاصابة والعذر عند المخالفة الا ان مناط التنجز مشترك مختلف فان التكليف المستصحب منجز من حيث نفسه فانه بنفسه محرز بتوسط الاستصحاب بخلاف التكليف الذي هو مورد الاحتياط فانه بنفسه ليس محرزا بل بطريقه وعلى هذا فما يقوم مقام القطع الطريقي هو القسم الاول وهو الذي يلغى فيه الشك ويبنى على احد طرفي المشكوك وهذا قائم مقامه في الجري العملي لا في الاراءة فان القائم مقامه من هذه الجهة مثبتاتها حجة ولا يكون مثبت الاصل حجة لانه قائم مقامه في الجري العملي وجري العملي عبارة عن ترتيب اثاره واذا لم يكن له اثار شرعية فلا معنى للجري العملي عليه اذا عرفت ذلك ظهر ان نفس دليل اعتبار الامارات وبعض الاصول هو بنفسه يدل على قيامهما مقام القطع غاية الامر كل واحد منهما يقوم مقامه من جهة وليس دليل مفاد الامارة تنزيل الامارة منزلة القطع كتنزيل الطواف منزلة الصلوة بل اما البناء التعبدي بالغاء احتمال الخلاف واما الغاء احتمال الخلاف وهذا عين معنى تتميم جهة الطريقية وجعله واسطة في اثبات المتعلق كما ان مفاد الاصول التنزيلي هو الجري العملي على طبق الواقع المتيقن بالغاء الشك تعبدا فتامل في اطراف الكلام وتدبر قوله تدبره فانه ظهر منه او من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع قامت الامارات وبعض الاصول مقامه اه توضيح ما افاده قدس سره يتوقف على بيان امور تكون اشارة لما سبق وتتميما لما ياتي الاول ان معنى الحجية كما اشرنا اليه هي الوسطية في الاثبات فمعنى جعلها بنفسها او بمنشا انتزاعها اي جعل الوسطية والمحرزية والدليلية فادلة الطرق والامارات تجعلهما واسطة لاثبات متعلقهما ومحرزة له بعد كونهما محرزين ناقصين فتتم الكاشفية لا جعل العذر عند الخطاء والتنجز عند الاصابة فان العذر والتنجز من لوازم الحجية ولا يعقل جعلهما ابتداء بدون جعل الوسطية فانهما من الاحكام العقلية المترتبة على ما هو الحجة بذاته او بالجعل الثاني ان دليل الامارات والطرق والاصول ليس مفاده تنزيل مؤديهما منزلة الواقع او تنزيل انفسهما منزلة القطع والا دخل المؤدى او الطريق في الاحكام الواقعية لان معنى التنزيل عبارة عن توسعة الموضوع فقولهم الطواف في البيت صلوة معناه ان ما يشترط فيه الطهارة اعم من الصلوة والطواف فالطواف اذا نزل منزلة الصلوة في اعتبار الطهارة فيه يصير موضوعا من الموضوعات في عرض الطواف ففي المقام لو كان مفاد دليل الامارة انه منزل المؤدى اي ما قامت البينة على خمريته مثلا مقام الخمر الواقعي الذي قطع به فيصير هذا محرما في عرض الخمر كسائر المحرمات وخرج

الحكم الظاهري عن الظاهرية ودخل في الاحكام الواقعية ويترتب عليه ما يترتب عليها من حرمة مخالفتها و
وجوب الحد على من شرب الخمر الذي قامت البينة على خمريته ولا معنى لانكشاف الخلاف فيه ولا
ولا يجري فيه بحث الاجزاء ولا التجري كما لا يخفى نعم يصح ان يقال بان دليل التعبد ينزل الامارة منزلة العلم
ولكن لا بمعنى انه يجعله فرداً من العلم بل بمعنى ان احتمال الذي في الامارة موجود ينزل منزلة العدم
اما تعبداً وحقيقة فهذه الامارة بهذا التنزيل يصير في طول العلم لانه يحرز ما يحرز بالعلم بعينه نعم
مورده مورد عدم العلم وجداناً فيصير نقصان جهة كشفه زائلاً ويتم محرزيته (الثالث) انه دليل
الامارة اذا كان متمماً لجهة الكشف فلا يعقل ان يقوم الامارة بهذا الدليل الا مقام القطع في جهة اراءته
دون صفتيته فانه من حيث صفتية يكون كالجوع والشجاعة ولا يمكن ان يقع الذي يتمم فيه جهة الكشف
مقام هذه الصفة الا بتنزيل عرضي كان بعض دليل على ان الامارة كالقطع في جهة صفتية فيكون كقوله
الطواف في البيت صلوة اذا عرفت ذلك ظهر صحة ما افاده قدس سره من قيام الامارات بنفس دليل الاعتبار مقام
القطع الموضوعي على جهة الطريقية لانه اذا كان مفاد ادلة الامارات تتميم جهة الكشف واعطاء صفة
المحرزية للامارات بنفس جعل المحرزية تتحقق تكويناً وخارجاً محرز آخر غير ما هو المحرز بذاته وليس مفادها التنزيل
حتى لا يمكن الجمع بين لحاظ الطريقية والالية قبلالية بجعل واحد فيقال حيث لا يمكن الجمع بينهما فيتيقن
ان تكون الادلة ناظرة الى لحاظ الطريقية حيث ان تنزيلها متيقن بل ظاهر الادلة التنزيل بهذا اللحاظ
لما عرفت ان مفادها تتميم جهة الكشف فيتحقق خارجاً بالجعل كاشف حقيقي نعم لا يتحقق بالجعل صفة
القطعية من حيث انها صفة قائمة بالقاطع فانها من الامور التكوينية غير قابلة للجعل الا بجعل الاثاري
التنزيل العرضي فيحتاج الى دليل خاص يدل بان الظن مثلاً كصفة القطع فيحمل على انه مثله في الاثار
فيدل هذا الدليل على تعميم الموضوع الذي يترتب عليه اثر الكذائي والمفروض انه لم يقم دليل خاص على
هذا التنزيل فلا يقوم مقام القطع في الصفتية ولا يقال بانه اذا افاد دليل الامارة محرزية الامارة فلو دلت
على خمرية مائع وكان القطع بالخمر موضوعاً للحكم فتحقق كلا جزئيه بالوجدان اما بهذا التقريب وهو
هذا مقطوع بانه قامت الامارة اي القطع التعبدي على خمريته واما بتقريب ان هذا مقطوع
خمريته تعبداً فانه يقال لا شبهة في انه اذا كان المقطوع هو القطع بالخمر فلا يقوم مقام القطع بالخمر
الا بتنزيل العرضي والقطع بقيام الامارة على خمرية شيء كالقطع بان هذا خل كان القطع بالخمر التعبدي
لو قيل به كالقطع به ايضاً فان الموضوع هو القطع بالخمر الواقعي وبعبارة اخرى اذا كان الموضوع مركباً
من الخمر والقطع به او كان المقطوع نفس القطع بالخمر فلا بد من احراز كلا الجزئين حقيقة فيما اذا كان هو تمام الموضوع

لان القطع متعلق خاص موضوع للحد مثلا لا القطع باى شئ وفى المقام الذى نقطعه هو قيام
البينة لا القطع بان هذا خمر تعبدا او لا القطع بان البينة قطع تعبدا حتى بعد العلم بجعل الحجية
للبينة لان المعلوم هو جعل الوسطية لا جعل الطريق كالقطع ولاما قامت البينة على خمريته
كالخمر الواقعى لان مفاد دليل الحجية اعطاء صفة الاحراز لا تنزيل المحرز ولا المحرز بالكسر ولا تنزيل
احتمال الخلاف منزلة العدم والا لم يكن مثبتاتها حجة مع انه لو كان كك على الفرض فهذا القطع
يحصل بعد الجعل فيتوقف على الجعل ومحل النزاع ان يكون جعله بمنزلته فى الصفتية مؤدى الجعل
ومفاده ولا يمكن ان يكون دليل الجعل ناظرا الى ما هو متأخر رتبة عن الجعل وبالجملة لا يمكن ان يجعل
الامارة كالقطع من حيث انه صفة الا بالتنزيل العرضى لا الطولى الذى هو عبارة عن اتحاد الواقع
والذى قام الطريق اليه ولا يمكن الجمع بين التنزيل الطولى والتنزيل العرضى فى لحاظ واحد لو قلنا بامكان
الجمع بين التنزيلين العرضيين ومن هذا البيان ظهر انه لو قيل بقيام الامارة مقام القطع الموضوعى
على وجه الطريقية بهذا التقريب اى بما قيل به فى القطع الموضوعى على وجه الصفتية دون ما
قدمنا تقريبه للزم عليه هذان الاشكالان مضافا الى ورود اشكال اخر اما ورود الاشكالين فواضح
لان ما نقطع به هو قيام الامارة لا الخمر التعبدى ولا القطع التعبدى مع ان هذا القطع مترتب
على الجعل ولا يمكن ان يكون هو المجعول واما الاشكال الاخر فهو ان القطع الموضوعى على وجه
الطريقية لا محالة يكون جزء الموضوع فاذا كان الموضوع مركبا من احراز الملكية مثلا فلا بد ان يتحقق
كلا الجزئين حتى يصح الشهادة بالملكية واذا كان دليل الحجية مفيدا للقطع بقيام الحجة لا القطع لو
بالملك يتم جزئى الموضوع لان احدهما على الفرض هو احراز الملك لا قيام البينة على الملك ولا
يقاس المقام بالموضوع المركب من جزئين كل منهما غير القطع بل كل فى عرض الاخر كطهارة الماء مثلا فى مكان
احراز احدهما بالامارة والاخر بالوجدان لان الاحراز لا يمكن احرازه ثانيا وبعبارة اخرى لو كان قيام
البينة موجبا للقطع بالملكية فلا نحتاج الى هذا التقريب اى القطع بالملكية التعبدية بل نزل منزلة القطع
بالملكية الواقعية او القطع التعبدى بالملكية الواقعية منزل منزلة القطع الحقيقى ولو لم يكن الملكية
محرزة فلم يتم الموضوع لان احراز الملكية اذا لم يحصل بنفسه لا يمكن احرازه ثانيا فاذا لم يمكن الاحراز
الذى هو احد جزئى الموضوع لا يمكن ان يكون دليل الامارة دليلا على الجزء الاخر الذى هو الملكية
الواقعية لان امكان احراز الجزء بالامارة معناه ان المكلف من طرف هذا الجزء فى راحة فعليه احراز
الجزء الاخر اما بالوجدان او بامارة اخرى واما اذا لم يمكن احراز احد الجزئين الى الابد فلا يفيد قيام
البينة على الجزء الاخر لانه لا اثر لهذا الجزء من حيث انه جزء الموضوع حتى يمكن التعبد به بدليل

الامارة فبناء على التقريب كلا الجزئين لايمكن اثباتهما بالتعبد كما لايخفى لان قلت اثبات احد
الجزئين وهو الملكية يمكن بالامارة والجزء الاخر وهو احرازها يثبت بدليل الاقتضاء لانه اذا دل الامارة
على ملكية زيد ولم يكن للملكية اثر الا جواز الشهادة عليها فحفظا لهذا الكلام عن اللغوية يحرز ان هذه
الامارة ايضا كالقطع فيتم كلا الجزئين قلت اذا ورد نص خاص بانه صدق العدلين فى ملكية ما اخبرا
بملكيته ولم يكن اثر الا جواز الشهادة فى مورد احرازها وجدانا فيتم دليل الاقتضاء ولكن دليل العام لا
يتعدى عن مورده لان مورده ليس منحصرا بما ليس فيه اثر الا اثر الجزئية حتى يقال بان التعبد باحد
الجزئين معناه التعبد بالجزء الاخر وبالجملة بهذا التقريب وامثاله لايمكن قيام دليل الامارة مقام
القطع الموضوعى على وجه الطريقية سيما اذا قلنا بانه يمكن ان يكون القطع على وجه الطريقية
هو تمام الموضوع لان القطع على هذا لايمكن احرازه بوجه من الوجوه فالمتعين فى التقريب ما ذكرناه
وهو انه لو كان القطع بالملكية موضوعا لجواز الشهادة وكانت موضوعيته هى احرازها فاذا دل
دليل الامارة او الاصل بانهما محرزان اى بدليل الامارة مثلا انشاء الاحراز للامارة وجعل شرعا هذه
الصفة التى هى المحرزية للقطع الواقعيات للامارة فوجد مصداق آخر شرعى بالجعل اى كان قبل الجعل
مصداق المحرز منحصرا فى القطع وصار بهذا الجعل مصداق آخر للمحرز ثم انه لا فرق فى صحة اعطاء صفة
الاحراز بالامارة او الاصل بين ان يكون الاثر مترتبا على المحرز او الاحراز لانه لابد من جعل الامارة
او الاصل ان يكون هذا اثر فلا يلزم اللغوية واما انحصار الاثر فى المحرز بهما فلا دليل عليه بل صحة استصحاب
الامور العدمية ادل دليل على كفاية وجود اثر فى نفس الجعل التعبدى لان العدم بنفسه غير
قابل لان تناله يد الجعل فاستصحاب عدم التكليف لا اثر له الا بلحاظ جعل العدم فى رتبة الشك لا
بلحاظ نفس العدم فاذا كفى ثبوت الاثر لنفس الجعل فلو كان لنفس الاحراز اثر فجعل الاحراز للامارة
او الاصل واعطاء هذه الصفة بهما يوجب ان يترتب عليهما ما يترتب على الاحراز الوجدانى نعم
لابد من تسرية الحكم الثابت للاحراز الوجدانى الى الاحراز الجعلى اما من استكشاف عنوان عام فى
دليل الحكم بان يقال الدليل الدال على اعتبار العلم بالملكية فى اداء الشهادة ناظر الى عنوان انكشاف
الملكية من اى سبب كان وباى انكشاف واما من تجريد خصوصية الانكشاف الوجدانى بان يقال
لا دخل لهذه الخصوصية فى موضوع الحكم كعدم دخل بزبضاعة فى موضوع الحكم واما من تعميم الانكشاف
بنحو منصوص العلة وان ابيت عن جميع ذلك فلا مجال لانكار حكومة الادلة الظاهرية على الادلة الواقعية
كما فى جميع ابواب موضوعات الاحكام فان قيام البينة على خمرية شىء يوجب التوسعة فى موضوع الحكم

الواقعى ظاهراً فكك قيام الامارة على الملكية او استصحابها يوجب فى مرحلة الظاهر التوسعة فى الملكية
و بالجملة حكومة ادلة الواقعيات على الواقعيات تضييق دائرة الموضوع الواقعى او توسعته فاذا دل الدليل
على ان الطواف فى البيت صلوة فمعناه ان الموضوع الواقعى الذى يعتبر فيه الطهارة اعم من الصلوة و
الطواف ومعنى حكومة ادلة الظاهرية على الواقعية معناه التوسعة او التضييق ولكن لا واقعا بل ظاهرا
فان دليل الحجية لو افادت البينة محرزة للمتعلق فاذا قامت البينة على خمرية مايع فاحرازها الخمرية تقتضى
ان يكون هذا من مصاديق الخمر فيوجب التوسعة فى موضوع الحرمة ولكن اذا صادف الواقع فهو الموضوع
الواقعى واذا خالف فليس هناك موضوع اصلا فاقتضاء دليل الحجية التوسعة انما هو كاقتضاء العلم
الوجدانى فان العلم بالخمر لا يغير الواقع عما هو عليه فلو انكشف الخلاف لم يكن هذا الاخمرا خياليا فاذا
اوجب دليل الحجية اعطاء صفة الاحراز بالحجة و قامت على ملكية شئ فيترتب على هذه الملكية
المحرزة بالاحراز الجعلى جميع الآثار المترتبة على الملكية المحرزة بالاحراز الوجدانى لان معنى حكومة
ادلة الامارات ان فى مرحلة الظاهر يترتب آثار الملكية الواقعية على ما قامت الامارة على انه ملك
واقعا قوله قدره وان ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع فى الموضوع اه لا يخفى ان المثالين اللذين
ذكرهما قدس سره للقطع الموضوعى على وجه الصفتية ليسا من هذا القبيل اما الاول فلان القطع الذى
اعتبر فى الفرائض وهى الاحدى عشر من سبعة عشر وان عبر عنه فى بعض الاخبار باليقين الا
ان المراد منه ليس صفة اليقين بل المراد منه مقابل الوهم الموجب للبناء على الاكثر والاتيان بصلوة
الاحتياط اى يعتبر فى خصوص فرائض الله سبحانه احرازها فاذا شك فيها ليس حكمها حكم الركعتين
الاخيرتين من الرباعية فى البناء على الوهم بل يجب احرازها ويؤيد ذلك صريح بعض الاخبار
فى التعبير عن اليقين بالاحراز والاثبات فاذا كان اعتبار القطع فيها من جهة الطريقية فيقوم مقامه
الظن بمقتضى دليل الحجية فى الصلوة كما هو الشأن فى حكومة الادلة الظاهرية على الواقعية وبعبارة
اخرى اذا ثبت محرزية الظن لمتعلقه فى الصلوة واعتبر فى الفرائض الاحراز فيعتبر الظن مطلقا
حتى فى الفرائض واما الثانى فالخبر النبوى وهو قوله ص بعد ان سئل عن الشهادة هل ترى الشمس
فقال نعم فقال ص على مثلها فاشهد او دع وان كان ظاهرا فى حد ذاته فى اعتبار العلم الصفتى فى
الشهادة الا انه بعد ما دل رواية حفص على انه كلما يجوز العمل به من الامارات كاليد يجوز
الاستناد اليه فى الشهادة ينقلب هذا الظهور لان جواز الاستناد الى الامارة فى الشهادة معناه انها
قائمة مقام العلم ومعلوم ان قيامها مقامه ليس الا بلحاظ محرزية العلم والا لامعنى لقيام الامارة مقامه فى
الصفتية لان قيامها مقامه كك يتوقف على تنزيل عرضى و فى الحقيقة تخرج عن قيامها مقامه فانها
بناء عليه تصير فى عرض العلم وبعبارة اخرى جواز الشهادة على الملك باليد لصحة الشراء من

ذى

ذي اليد ليس الا اجل ان اليد امارة على الملك وحجرية لدمن حيث كونها محرزة اذا صارت سببا للجواز
الشراء والشهادة فيصير الرؤية العلم في قوله هل ترى الشمس هو الملحوظ في الشهادة من حيث الجواز
وبالجملة لو كان رواية حفص في مقام تنزيل الامارة مقام العلم الصفتي لاستقام ماذكره المصنف الا ان
يثبت من الخارج واما لو كان في مقام تنزيلها منزلة الرؤية في الحجرية فلا يستقيم بل يكون ضد المقصود
منه من الاستدلال تذنيب فيه امران الاول ان ماذكرنا من ان القطع حجيته ذاتية موجب
لان لا تنالها يد الجعل نفيا كالاثبات فان ذاتي الشئ لا يمكن ان يسلب عنه بالجعل التشريعي فلو ورد
دليل على ان القطع الحاصل من القياس لا يجوز العمل به او قطع القطاع ليس بحجة او القطع الحاصل
من المقدمات العقلية لا يعتنى به فلا محة هذا الدليل مقيد للدليل الدال على اشتراك الحكم بين
العالم والجاهل وفي الحقيقة يزول القطع بالحكم او بموضوع ذي حكم ببركة هذا الدليل وبعبارة
واضحة لو ثبت الحرمة للخمر وبنتيجة الاطلاق كدليل الاشتراك استفدنا انحفاظ الحكم في حال العلم
به والجهل به ثم ورد دليل بانه لو حصل القطع بالخمر من الرمل او القياس وامثاله فلا تعمل به فلازم هذا
الدليل ان تخصص حرمة الخمر بغير مورد العلم به من القياس وامثاله والا لا يعقل مع انحفاظ الحكم في
جميع الاحوال ان يتصرف في القطع فانه مناقضة صريحة كما لا يخفى الثاني ان ماذكرنا من ان القطع
قد يؤخذ موضوعا انما هو بالنسبة الى غير متعلقه اذا كان حكما وغير حكم متعلقه اذا كان موضوعا واما
بالنسبة اليهما فلا يمكن ان يؤخذ موضوعا مطلقا فلو قطع بحرمة الخمر فلا يعقل ان يؤخذ القطع بالحرمة موضوعا
للحرمة مطلقا اي سواء اخذ موضوعا لهذه الحرمة التي قطع بها فانه دور او لا لمثل هذه الحرمة فانه من
اجتماع المثلين ولا لضدها فانه من اجتماع الضدين وكذا لو قطع بموضوع ذي حكم كالخمر الذي
هو محرم فمطلقا لا يمكن اخذ القطع موضوعا لحكم متعلقه فانه لو اخذ موضوعا فاما يوجب تقييد الحكم
الواقعي بصورة العلم لو اخذ موضوعا لهذا الحكم والمفروض انه محرم مطلقا واما يوجب تاكده لو اخذ
موضوعا لحكم مثل هذا الحكم لو كان القطع من الجهات المحسنة والمقبحة ويلزم جعل هذا الحكم لغوا
لان هذا الموضوع كان ذو حكم مطلق واما تقييد الحكم الواقعي بغير صورة العلم لو اخذ موضوعا
لحكم مغاير لحكم متعلقه والمفروض ان الحكم مطلق وبعبارة اخرى ما ذكرنا في الامر الاول ان التصرف في القطع
لا يمكن الا بالتصرف في متعلقه فلو قيل اذا قطعت بحرمة شئ فيجب شربه فهذا معناه ان حرمة الخمر
مخصص وليست ثابتة لها مطلقا قوله تذنيب ثم ان هذا الذي ذكرنا في كون القطع مأخوذا الخ
لا يخفى وضوح الفرق بين الظن والقطع في الطريقية فان القطع طريقيته ذاتية له والظن يحتاج
الى الجعل ولا يمكن ان يطرء له جهة وحال يصير الوسطية ذاتية له وتقريرا الاسد ان بحو الحكومة ليس

٢ من قوله لله

معناه ان الظن فی حال الانسداد بناء علی الحکومة تقتضی الحجیة عقلا لان العقل لیس مشرعا و جاعلا ما لیس
بذاته طریق طریقا فان الطریقیة اما ذاتی لشیء کالقطع و لا یختص طریقیته بحال دون حال و اما یحتاج
الی جعل من له الجعل و الاعتبار و طرو حالة الانسداد و ثبوت المقدمات لا یقتضی ان یصیرها لیس سلطنة
الاثبات متعلقه واسطة بل معناه انه فی مقام الامتثال اذا لم یمکن الامتثال بالعلم التفصیلی و لا الاجمالی
فالامتثال الظنی بحکم العقل مقدم علی الامتثال العلمی و فی هذا الحکم العقلی من جهة وقوعه فی سلسلة
معلولات الاحکام ای من حیث وقوعه فی فروع الطاعة لا یقبل الجعل الشرعی من باب الملازمة ثم
انه سیجیء فی باب الانسداد انه ثم انه لا یمکن ان ینتج مقدمات الانسداد بترتیب واحد خاص الحکومة
تارة و الکشف اخری بل اذا آل الامر الی مرحلة الاسقاط فالظن بالسقوط یکفی بعد تعذر العلم التفصیلی او
و الاجمالی و اذا آل الامر الی مرحلة الاثبات فالظن بالتکلیف کاف بعد تعذر العلم و کیف کان لا یمکن
ان یصیر ما لا یکون الطریقیة ذاتیة له طریقا مجعولا فی حال بل لا بد من اعطاء الطریقیة له من هو اهل
الاعطاء و هو الشارع فاذا جعله الشارع طریقا فقد یجعله طریقا مطلقا من ای سبب فی ای مورد
و قد یجعله من سبب خاص کالبینة و یکون فی مطلق الموارد و قد یکون بالعکس کالظن فی عدد الرکعات
و بالجملة طریقیته تابعة للدلیل و من خواص الظن الطریقی ان یقوم مقام جمیع الطرق و الامارات المجعولة
و المنجعلة و الاصول المحرزة و اذا جعله موضوعا فقد یجعله موضوعا من جهة طریقیته و قد یجعله
موضوعا من حیث هذه الصفة الخاصة و اذا جعله موضوعا علی وجه الطریقی فقد یاخذ موضوعا
لمتعلقه او بحکم متعلقه او بحکم آخر ثم قد یکون تمام الموضوع و قد یکون جزء الموضوع فلو اخذ موضوعا
لحکم آخر فلا اشکال فی صحته بجمیع اقسامه و لو اخذ موضوعا لمتعلقه اذا کان حکما او بحکم متعلقه اذا کان
موضوعا و نحن نکتفی بالمثال لاخذه فی موضوع حکم متعلقه فان حال اخذه موضوعا لمتعلقه یظهر
منه وجه اخذ القطع موضوعا لمتعلقه مثلا اذا اخذ الظن بالخمر موضوعا لحکم الخمر و فرض حرمة الخمر واقعا
معلوم فاذا کان الظن هو تمام الموضوع فاخذه موضوعا للحرمة لا مانع منه لان التفکیک بین الخمریة و
الظن بها ممکن لانه قد یحرز الخمر بالاستصحاب و لا ظن و قد یظن بخمریة شیء و لا خمر فیکون عنوان مظنون
الخمریة عنوانا مستقلا غیر عنوان الخمریة و لکل منهما حکم علیحدة نعم هذان العنوانان قد یجتمعان کما فی صورة
المصادفة و یصیر المجمع مصداقا للعنوانین کاجتماع السیادة و العلم فی واحد و اخذه موضوعا لضد حکم
متعلقه لا یمکن لانه یقع التعارض بین حرمة الشرب و وجوب الشرب للخمر المظنون خمریته فی صورة المصادفة
و یقال کیف یمتنع اجتماع الضدین و لا یمتنع اجتماع المثلین لانا نقول اذا اخذ موضوعا لمثل حکم متعلقه
لیس من قبیل اجتماع المثلین بل من قبیل اجتماع العنوانین فی مصداق واحد فان اثنینیة حکم حرمة
مظنون الخمریة و حرمة الخمر انما هو بحدهما ای بالفصل فاذا اجتمعا فی مصداق فیزول الفصل و هذا بخلاف
اثنینیة الحرمة و الوجوب فانهما تضاد بجنسهما فلا یمکن اجتماعهما و اذا کان الظن جزء للموضوع فلا یمکن

اخذه موضوعا لحكم متعلقه مطلقا اما موضوعا لضد حكم متعلقه فواضح للزوم التعارض فى صورة
المصادفة لان قلت تمنع المصادفة مطلقا سواء اخذ الظن جزء للموضوع او تمامه لان حرمة الخمر
لا تتنجز الا بالعلم به فاذا علم به فلا ظن واذا ظن به فلا علم قلت اولا ان تنجز حرمة الخمر لا يدور مدار
العلم به لانه يمكن احرازه بالاستصحاب فاذا احرز به وكان مظنونا فيقع التعارض وثانيا ان امتناع
الطلاق الخطابين لا يدور مدار تنجزهما بل تمنع صدورهما من الآمر واما موضوعا لمثل حكم متعلقه
فلغو لان المفروض ان التنجز خلاف الموضوع والمفروض ان الخمر حرام مطلقا سواء ظن به او قطع به او لا
ففى مورد الظن به الحكم مندرج تحت الطلاق دليله الثابت نتيجة الاطلاق هذا كله بناء على اخذه
موضوعا من جهة طريقيته ومن هذه الجهة يقع مقام جميع الطرق واذا اخذ موضوعا على وجه
الصفتية فحكمه حكم اخذه موضوعا على وجه الطريقى الا انه لا يقوم مقامه شئ من الطرق ثم انه لا
اشكال فى ان مجرد اخذ الظن موضوعا لحكم وترتيب حكم على عنوان الظن لا يوجب ان يكون هذا الحكم
ظاهريا لان معنى الحكم الظاهرى الحكم الطريقى فهو فى طول الحكم الواقعى واخذ الظن موضوعا لحكم نفسه
مثل سائر الموضوعات المترتبة عليها احكاما واقعية اى لا فرق بين ان يقال الماء حلال او المظنون مائيته
حلال ومجرد ترتيب الحكم على الظن لا يصير هذا الحكم ظاهريا فلو امتنع اخذ الظن بالخمر موضوعا لوجوب
الشرب فلا يمكن رفع امتناعه بالجمع بين حكم الظاهرى والواقعى بل يجب معاملة التعارض بين
الخطابين والتقييد او التساقط وهذا اوضح من ان يخفى قوله قدره وينبغى التنبيه على امور
الامر الاول فى التجرى والبحث فيه يقع من جهات الاولى ان القطع هل من جهات المحسنة والمقبحة
ام لا ولا يخفى ان النزاع فيه بعد الفراغ عن ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار والا لو قلنا بان
حسن الشئ وقبحه ذاتى فلا مجال لهذا النزاع ثم انه فى هذه المسئلة يمكن ارجاع النزاع الى اللفظ
فان من يقول بانها بالوجوه والاعتبار يعنى ان الشئ لو خلى وطبعه لا يتصف بحسن ولا قبح بل
يتصف بلحاظ الطوارى والا لو قيل بان الشئ فى حد ذاته اما حسن او قبيح ولا يمكن تغييره عما هو عليه
فيكفى فى رده ملاحظة ضرب اليتيم والصدق والكذب وبالجملة بعد الفراغ عن ان الحسن والقبح
بالوجوه والاعتبار فهل القطع من هذه الوجوه ام لا ثم بعد التسليم فهل هذا الحسن والقبح الناشى
من القطع مستتبع لخطاب شرعى مولوى ام لا فالبحث فى هذه الجهة فى مقامين المقام الاول فى كونه
من الجهات والحق التفصيل بين الحسن او القبح الفعلى وبين الفاعلى فبالنسبة الى الفعل ليس من
الجهات لان القطع بخمرية ماء لا يحدث خصوصية زائدة فى الماء حتى يوجب قبحا فى شربه ليس
كعنوان نجاة المؤمن من العناوين المحسنة للكذب واما بالنسبة الى الفاعل فشارب الماء المقطوع
خمريته يعد من حيث الفعل والاصدار مرتكبا للقبيح ويكفى فى البرهان على التفصيل مراجعة العقلاء

بانها ذاتيات بمعنى ان الشئ بتجرده وطواريه حسنه ذاتى اى الكذب النافع حسنه ذاتى ومن يقول بانها ح

والوجدان واما المقام الثالث فالحق عدم امكان استتباعه لخطاب شرعي لانه لا يمكن توجيه الخطاب اليه بنحو من الانحاء فانه لو قيل ايها القاطع بالخمر لا تشربه او لا تشرب الخمر المقطوع فهذا الخطاب من قبيل تحصيل الحاصل لان البعث الى ترك الشرب والانزجار عن الشرب حاصل بنفس النهي عن شرب الخمر فالخطاب الثاني كالخطاب الوارد في باب الطاعة وفروعها لا يمكن ان يكون مولويا وبعبارة اخرى اذا انبعث العبد من البعث الاول فالخطاب الثاني لغو واذا لم ينبعث فلا ينبعث ابدا فلا يفيد تكرير الامر والمفروض ان القطع بالخمر لا يزيد عنوانا خاصا في المقطوع حتى يتعلق الامر او النهي بهذا العنوان فليتكرر الخطاب ولو قيل ايها الخاطي او الجاهل المركب لا تشرب الماء الذي قطعت بخمريته فهذا الخطاب بدون الالتفات اليه لا يمكن الانبعاث عنه ومع الالتفات يرتفع موضوعه ويخرج عن الخطاء وبالجملة لا يمكن ان يتوجه خطاب اصلا ولو مع اخذ القطع الطريقي موضوعا لحكم متعلقه ولا يقاس بباب الخطاء في التطبيق وتخيل الداعي فان هذا الباب في الخطاء بواقع الامر ممكن غايته يتخيل المكلف ان من اكرمه كان عالما فانكشف كونه هاشميا فان الخطاب باكرام الهاشمي ممكن واعتقاد المكرم بان من اكرمه غير الهاشمي مع قصد اكرام شخص هذا الهاشمي لا يضر وبعبارة واضحة ليس المقام من قبيل الخطاب الناسي في امكان خطابه بعنوان ملازم لان في المقام عنوان الملازم ليس الا موضوعا لقوله لا تشرب الخمر وهذا الخطاب حاصل مع قطع النظر عن طرو عنوان ملازم للقاطع والمفروض عدم امكان توجه الخطاب بواقع النفس الامري بان يقال لا تشرب الماء الذي قطعت بخمريته فان القاطع لا يحتمل ان هذا الذي قطع بخمريته ماء وبالجملة يمتنع توجيه هذا التكليف من المتكلم الى المخاطب لا بنحو عنوان ملازم ولا بعنوان واقع الامر فعلى هذا الفرض تسليم ان يكون القطع من الجهات فلا يمكن استتباعه للخطاب المولوي وقد يتخيل ان منشأ الامتناع عدم التفات القاطع بهذا العنوان او خروج الفعل المتجرى به بما هو مقطوع الحرمة عن تحت الاختيار فان القاطع لا يقصد الفعل الا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي لا بعنوانه الظاهري وفيه اما مسئلة عدم الالتفات فواضح انه ليس القاطع بالحرمة غير ملتفت الى انه قاطع بالحرمة فان القطع شيء كالظن به والشك فالظان بعدد الركعات كيف ملتفت الى انه ظان بها والقاطع بالحرمة ليس ملتفتا اليه مع انه لو كان كذلك لما امكن اخذ القطع شيء موضوعا لحكم من الاحكام وبالجملة من احرز الخمر فهو ملتفت الى ان الخمر محرز عنده ولا يحتاج احرازه الى احراز واما مسئلة خروج هذا العنوان عن الاختيار فواضح ان الاختيار المعتبر في التكاليف انما هو في متعلقات التكاليف لا في موضوعاتها بمعنى ان الشرب الصادر منه لا بد ان يكون بارادة منه اليه وتحريك العضلات نحوه واما كون المراد مطابقا في الواقع مع ما تعلق به الارادة فلا يعتبر في التكليف اصلا وبعبارة اخرى كون الشيء هو هذا دون غيره لا يكون قيدا في الشيء بل يكون داعيا من الدواعي وتخلفه لا يوجب ان لا يصدر عن الفاعل هذا الشيء الذي اعتقده غيره ما يصدر عنه بالاختيار فمن اكرم هاشميا باعتقاد انه غيره لا يمكن ان يقال

بانه لم يمتثل الامر المتعلق باكرام الهاشمي نعم قصد نفي العنوان الواقعي معتبر في التقرب والثواب وبالجملة
من يشرب الماء باعتقاد انه خمر الذي يمكن ان يقصده هو شرب هذا المائع لا شرب الخمر فان كونه خمرا لابد ان
يكون داعيا له في الشرب لا قيدا بحيث انه لو قصده وقع شرب الخمر خارجا ولو لم يقصده فلا فاذا كان لم يتمكن
منه شرب المائع ثم شرب ما اعتقده خمرا فلا يمكن ان يقال ما قصده لم يقع وما وقع لم يقصد لان ما يمكن
له ان يقصده وهو شرب المائع وقع وعدم كونه خمرا كونه ماء بالاخرة لا يوجب ان لا يصدر عنه ما قصده
فصدر عنه ما قصده مع خطاء في التطبيق ويدل على ما ذكرنا حكمهم في باب القتل بان من تخيل
ان الشبح صيد فقتله ثم تبين انه انسان بان القتل صادر عنه بالاختيار وان لم يكن بعمد لخطائه
في التطبيق لا يخرج الفعل عن الاختيارية نعم ليس فعلا عمديا ولا يترتب عليه اثر العمد من القصاص ففرق
واضح بين العمدية والاختيارية فالقاطع بخمرية ماء شرب الماء بالاختيار نعم شربه من غير عمد نعم عنوان
التجري حيث انه من العناوين القصدية ولابد ان يكون الفاعل ملتفتا اليها وبدون الالتفات لا يقدر
على ايجادها ولكن الفعل المتجرى به مقدور واختياري. الجهة الثانية هل متعلقات التكاليف هي
الاعم من المصادف وغيره او خصوص المصادف قد يتخيل ان متعلقاتها لابد ان تكون اعم بحسب الظاهر و
ان كان الغرض خاصا فان الخطاب ليس ملازما ان ينطبق مع المراد فقد يكون المراد عاما والخطاب خاصا
كما في اجزاء المأمور به في التعبديات فان قصد القربة معتبر فيها مع انه لا يمكن درجه في متعلق التكليف و
قد يكون الخطاب عاما مع ان الغرض اخص كما في جميع الاحكام والمصالح التي لا يمكن للمكلف امتياز الفعل
المشتمل عليها عن غيره كاختلاط المياه في العدة ففي المقام وان كان المراد من الخمر المحرم هو الخمر الواقعي
الا ان الخطاب الزاجر عن الخمر لابد ان يتعلق بالاعم من الخمر الواقعي وغيره لما عرفت في الجهة الاولى من
ان الموضوعات الخارجية لابد ان تكون قصدها من المكلف معتبرا بنحو الداعي لا القيدية لان الفعل
لا يتبع القصد ولا يخرج عما هو عليه بقصد غيره فاذا لم يمكن اخذ قصد الموضوع اي متعلق فعل المكلف
الذي هو متعلق التكليف الا بنحو الداعي فلا يمكن ان يتعلق التكليف بالمتعلق المصادف وذلك لان
الخطابات المولوية يجب ان يتعلق بما يمكن ان ينبعث عنه العبد وما هو تحت اختياره هو اختيار شرب
فانه اختياري له فان ارادته تعقب ما تمها الباعثة لتحريك العضلات هي الاختياري للعبد لا مصادفة
المشروب مع الخمر الواقعي ويمكن ان يكون نظره في الكتاب بانا اذا فرضنا شخصين قاطعين الخ ناظرا الى هذه الجهة
وبالجملة ما يصدر من المكلف في الخارج ينحل الى امرين احدهما اختيار شرب الخمر والثاني كون المشروب خمرا
وما هو تحت قدرة المكلف اختيار الشرب لا كون متعلق الشرب خمرا فيجب ان يكون متعلق التكليف
هو القطعة الاختيارية وهي الاعم من المصادف وغيره ولكنه لا يخفى ما فيه فان عنوان المصادفة قد

لم يكن اختياريا الا انه لا يلزم خروج عنوان المصادفة عن تحت الاختيار ولا ان يكون متعلق التكليف
هو الاختيار فانه لا هذا ولا ذاك اما عنوان المصادفة فانه من الامور المترتبة على الفعل ولا يمكن اخذه
في متعلق التكليف فهو كعنوان الموصلية للتكليف بالنسبة اليها لا مطلق ولا مقيد ولا يمكن ان يقال الوجوب
الذى هو في الواقع ظهر يجب الصلوة فيه او الخمر الذى هو في الواقع خمر لا تشربه واما نفس الاختيار والارادة
وامثال هذين العنوانين فانهما عناوين حرفية لا ينظر اليها مستقلا ولم يتعلق التكليف بنفس اختيار شرب
الخمر حتى يقال ان اختيار الشرب مشترك بين المصادفة وغيره بل متعلق التكليف هو الفعل الخارجي
الصادر عن المكلف بالاختيار وهو شرب الخمر وشرب لا يشترك بين شربه وشرب الماء وبالجملة متعلق
التكليف هو نفس شرب الخمر فيختص حرمة شرب الخمر بشرب الخمر لا بشرب الماء لانه لم يكن متعلق التكليف اختيار
الشرب حتى يكون مشتركا اختياره بين ان المشروب في الواقع خمرا او ماء فالخلط نشأ من اعتبار الامارة
التى هى معنى حرفي معنا اسميا وذلك واضح جدا الجهة الثالثة بعد الفراغ عن عدم امكان تعلق
الخطاب بالماء المقطوع خمريته لا من جهة الاولى ولا من الجهة الثانية فهل يمكن ان يقال بعدم الفرق بين المتجري
والعاصى في جهة العقوبة وعدم الفرق بين المنقاد والمطيع في جهة المثوبة ام بينهما فرق قد يقال بان
ملاك حكم العقل في الصورتين واحد وهو ان العقوبة انما هى للتجري على المولى وكون العبد بصدد هتكه
والتمرد عن امره والتهاون عن مواعيده ويمكن ان يكون مثال الكتاب ناظرا الى هذه الجهة وفيه ان
محل البحث في مقامنا هذا ليس عنوان التجري والتمرد والهتك وامثال هذه العناوين بل مجرد المخالفة
الحكمية فروح النزاع الى ان شرب الماء المقطوع خمريته كشرب الخمر في استحقاق العقوبة ام لا فاذا كان لعنوان
نفس المخالفة الموجبة للفسق لا الارتداد والكفر فالحق هو الفرق بين شرب الماء المقطوع خمريته في ملاك حكم
العقل باستحقاق العقاب لان استحقاق العقاب كاستحقاق الثواب على المخالف والمطيع حكمان مترتبان
على الاطاعة والمعصية ووجوب الطاعة اى لزومها ولزوم الارتداع عن المعصية بحجية القطع ذاتي
وهما من الوظايف المقررة للعبد وليس بجعل جاعل لا من جهة انه لو لم يكن الامر مستلزما لوجوب الطاعة لقضيته
لا احتاج الى امر آخر بالاطاعة وهذا الامر ايضا الى امر آخر وهكذا فيتسلسل لانه يمكن ان يأمر بالطاعة على نحو
الحقيقية بحيث يشمل كل امر ولو نفسه كما في دفع الاشكال الوارد على الخبر بالواسطة بل لان كل ما بالغير لا بد
وان ينتهى الى ما بالذات والا التسلسل وما هو وظيفة العبد هو ان يكون العبد منبعثا عن بعث المولى
ومتحركا بتحريكه فاذا لم يردع المولى عن شرب الماء فتخيل العبد بانه ردعه لا يوجب ان يكون في العقوبة كشرب
الخمر وبعبارة اخرى اذا لم يمكن ان يجعل الزجر والخطاب الى الماء المقطوع خمريته بالجهتين الاوليين فلا يمكن
ان يجعل العاصى الحكمي كالعاصى الحقيقي في استحقاق العقوبة لان العقاب انما هو على عدم ارتداع العبد

عما يود عن المولى فاذا فرض ان المولى لم يردع عن الماء واقعا فلم يكن على العبد الا رتداع لانها فلا وجه لان يستحق العقوبة نعم لو كان العبد بصدد هتك المولى لا ستحق العقوبة ولو لم نقل بانه متمرد ولكنه خارج عن محل النزاع فان بعض العبيد مع امتثالهم لاوامر المولى من المولى خوفا من العقوبة او طمعا للمثوبة متهتكون للمولى ومتهاونون لمواعيده فضلا عن صورة المخالفة وبالجملة الجهة الثانية التى هى مختار آية الله الشيرازى قدس سره مترتبة اما على الجهة الثانية كما اختاره سيد المحققين الاصفهانى قدس سره واما على الجهة الاولى واما بدون اثبات الخطاب والزجر والتحريك من المولى فلا يعقل ان يستحق العبد العقوبة فان استحقاق العقوبة فرع حكم العقل بلزوم الطاعة ولزومها عقلا حيث انه واقع فى سلسلة المعلولات وما يترتب على الحكم فرع فمن دون حكم مولوى لا يمكن ان يحكم العقل بوجوب الطاعة ودون حكمه بوجوبها لا يمكن ان يستحق العبد العقوبة عقلا ثم انه قد تقرر الجهة الثالثة بوجه آخر وهو انه لا شبهة ان القطع بالوجوب هو تمام الموضوع فى باب الطاعة والقطع بالحرمة هو تمام الموضوع فى المعصية فاذا كان كل من قطع بوجوب شئ او حرمته فتركه او اتى به فيستحق العقوبة ولو لم يكن هناك خطاب لان المثوبة والعقوبة مترتبة على الاطاعة والمعصية وفيه ما لا يخفى فان القطع وان كان تمام الموضوع فى باب الاطاعة والمعصية الا ان ترتب الثواب على مقطوع الوجوب وترتب العقاب على مقطوع الحرمة متوقف على اثبات الخطاب للمقطوع بوجه من الجهتين ومجرد حكم العقل مع عدم الالتفات الى ان القطع لم يصادف للواقع بالطاعة لا يستلزم استحقاق العقاب فان العقاب متوقف على امرين خطاب الواقعى والعلم به لان مجرد تحريك المولى فى طرف لا يوجب ان يتحرك العبد فى طرف آخر فيتوقف تحركه على نحو اتصال اليد مع المفتاح والاتصال يحصل بالعلم فالخطاب الواقعى بنفسه غير محرك للعبد والعلم بنفسه وان استلزم التحرك الا انه تحرك بلا تحريك فان ما تخيله العبد انه محركه ليس فى الواقع وما هو فى الواقع وهو شرب الماء فى المثال لا يعقل ان يحركه بلا علم به وبالجملة ما هو المناط فى قبح عقاب الجاهل فى الشبهة الابتدائية بعينه جار فى المقام لان القاطع بالخمر لا يعقل ان يتحرك من شرب الماء فشرب الماء الذى قطع بخمريته انما يوجب استحقاق العقاب لو علم المكلف بان هذا ماء يحرم شربه اذا قطع بخمريته وهذا العلم حصوله للمكلف يستحيل فتحريم هذا الماء عليه قبيح وبعبارة اخرى ما لم يلتفت المتجرى الى عنوان تجريه فالخطاب اليه قبيح ومع عدم الالتفات فالعقاب عليه قبيح كما فى الشبهة الابتدائية ومن هنا ظهر ان الحق فى صغرى جهة الاولى ان القطع ليس من جهات المحسنة والمقبحة للفاعل ايضا كما انه ليس من جهات المحسنة والمقبحة للفعل لان كون الشئ قبيحا من جهة الفاعل يتوقف على التفات فاعله بجهة الصدور فمن ضرب يتيما بعنوان التاديب ولو استلزم ضرره عليه لا يعد الضارب فاعل القبيح وكون الفعل قبيحا عن انه صدر عنه القبيح كما انه لو ضربه بعنوان التشفى من

جهة ضرب اليتيم ابن الضارب فصلاح اليتيم بسبب الضرب مؤدبا لا يعد الضارب محسنا لان هذين العنوانين من
العناوين القصدية كالتعظيم فاذا قصد ما لم يقع ووقع ما لم يقصد فيخرج هذا الواقع عن الاختيار لا من جهة ان
الفعل المتجرى به غير اختياري فانه كما عرفته مفصلا اختياري وان لم يكن عمديا بل لان عنوان التجري غير اختياري
وبعبارة واضحة الشيء يتصف بجهة حسن الفاعلي مع التفات الفاعل الى هذه الجهة وصدوره عنه لاجلها واما
مع عدم امكان التفاته اليها فلا وجه لان يتصف بجهة الفاعلي فرقا بين ان يقال صار الشيء كذا او فعله كذا فان قطع
بالخمر لا يوجب ان يتصف شاربه بانه فعل القبيح لان ما قصده الفاعل هو شرب الخمر اي قصد عنوان مخالفة
الواقع وما وقع عنه هو التجري ولم يقصده الفاعل ولا قادر على قصده ثم انه لا يخفى ان الجهة الاولى مركبة
من الجهة الكلامي والاصولي فان جهة البحث في الصغرى كلامية وفي الكبرى اصولية والجهة الثانية منحصر في
الاصولية والجهة الثالثة منحصر في الكلامية فيبقى هيهنا جهة رابعة وهي الفقهية المحضة وهي ان التجري هل
هو محرم شرعا ام لا وحيث انا اقمنا البرهان على امتناع الخطاب فلو دل دليل على حرمته فلا بد ان يوجه ولكن
تماما من جهة الصدور سندا وجهة ودلالة وغاية ما يمكن ان يستدل به على حرمة التجري شرعا امران احدهما
العلمي المستكشف من فتوى العلماء بها وثانيهما الاخبار الخاصة اما الاول فكقولهم بان ظان ضيق الوقت
اذا اخر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت وكقولهم ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية
يجب اتمام الصلوة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر وفيه مضافا الى ان دعوى الاجماع ممنوعة فان المحصل
منه في المقام غير حجة فضلا عن المنقول لان المسئلة عقلية ان منشأ عصيان الظان لضيق الوقت لعله
من جهة ان الظن عند القائلين بالعصيان حجة من باب السببية اي المصلحة السلوكية بناء على ما سيجي تحقيقه
انشاء الله في محله فعلى هذا يخرج عن عنوان التجري لان الظن بالضيق يصير كضيق الواقعي موضوعا من الموضوعات
المترتبة عليها احكاما شرعية فيخرج الظن عن الطريقية فلا يؤثر فيه انكشاف الخلاف واما الظن بالضرر فلا يبعد
ان يقال انه تمام الموضوع في حكم العقل بقبح الاقدام عليه فيستتبع حكما شرعيا بقاعدة الملازمة وذلك لانه
قد يحكم العقل بملاك واحد في المقطوع والمظنون والمشكوك كباب التشريع فان موضوع حكم العقل بقبح التشريع
هو عدم احراز ما يستند الى الشارع سواء علم بانه ليس منه او ظن او شك وقد يحكم في المقطوع والمظنون
بملاكين كقبح الظلم فان العقل يحكم في الظلم الواقعي بملاك الواقعي وفي المظنون بملاك الطريقي فيختلف حكمه
في المقطوع الظلمية ومظنونها بل مشكوكها فحكمه في المقطوع كالاحكام الواقعية الشرعية وحكمه في المظنون كالاحكام
الظاهرية وقد يشتبه عليه موضوع حكمه فلا يحكم بحكم الامر بان قد يتيقن كقبح الكذب فانه مشكوك في
دخوله في اي القسمين المتقدمين فهل هو قبيح سواء علم المخبر بانه مخالف للواقع او ظن او شك او قبيح في
مورد العلم بالمخالفة حكما واقعيا وفي مورد عدم العلم حكما طريقيا وكيف كان فباب الضرر ملحق بباب التشريع والظن بالضرر
كالضرر المقطوع هو تمام موضوع حكم العقل بقبح الاقدام عليه ولذا افتوا بفساد الصوم مع الظن بالضرر ولو لم يكن
ضرريا وبصحته لو علم عدمه ولو كان ضرريا وبالجملة لا يهمنا الفتوى على طبق المدعى ويكون في دفع الشبهة امكان

ان يكون الظن بالضرر هو تمام موضوع الحكم العقلي والشرعي فيخرج عن باب الطريقية ويخرج عن عنوان التجري وكما
ركت الثاني فالاخبار الخاصة الدالة على عقاب ناوي السوء بعد حملها على الناوي الذي صدر عنه المنوي للجمع بينها
بينها وبين الاخبار الدالة على ان نية السوء لا تكتب فمنها ما دل على من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها و
من سن سنة سيئة كان له وزر من عمل بها ومنها ما دل على انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار
قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه ومنها ما دل على ان وجه خلود اهل النار
في النار واهل الجنة في الجنة نية اهلها فان اهل النار كانت نيتهم ان لو خلدوا في الدنيا ان يعصوا ابدا وفيه اولا ان
ظاهر هذه الاخبار هو النية المجردة فتعارض الاخبار الدالة على العفو وعلى ان نية السوء لا تكتب والجمع بحمل
هذه الاخبار على عنوان التجري وهو نية الامر الذي علم انه سوء مع ارتكاب الامر لا شاهد له وثانيا دلالة
الاخبار على حرمة التجري ممنوعة فان هذا الجمع لو تم لدل على ان فعل السوء المنوي يعاقب عليه دون النية
المجردة عن الفعل واما كون هذا السوء خياليا او واقعيا فليس هذه الاخبار ناظرة اليه وبعبارة اخرى لو دلت
هذه الاخبار على حرمة نية السوء كان الفعل الذي صدر عنه بهذه النية سوء ام لا لكانت دالة على المقام
وثالثا ان وجه ثبوت الوزر لمن سن سنة سيئة سببية فعله للتأسي ووجه دخول المقتول في النار اقدامه
على المحاربة مع المسلم ووجه خلود اهل النار فيها كفرهم الموجب لعدم قابليتهم للسعادة ابدا وينبغي التنبيه
على امرين الاول هل يختص نزاع التجري بالقطع المخالف للواقع او يشمل مخالفة الطرق والاصول المحرزة
وغيرها شرعية كانت او عقلية او يفصل بين الاصول الشرعية فيشملها والعقلية فلا وجوه والحق ان
النزاع فيها مبنيا على حرمة التجري او قبح الفاعل او استكشافه سوء السريرة عدم الفرق بين مخالفة القطع
الغير المصادف وبين غيره لان المدار على الحرمة او القبح او سوء السريرة هو مخالفة ما هو المنجز للواقع لا جهة
الواقع بحيث لا يحتمل الخلاف او جهة صفتية القطع ولا جهة كون المنجز شرعيا دون العقلي لان مناط القبح
مثلا كون العبد بصدد مخالفة المولى فاذا تم عليه ما هو وظيفة المولوية من تبليغ الاحكام بنحو المتعارف ونهض
لدما او جبار رفع عذره اي قام عنده ما هو المنجز للواقع ولو كان نفي الاحتمال كالشبهة الحكمية قبل الفحص او
الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي فيستحق العقوبة بقيام المنجز او اللوم لسوء السريرة نعم الفرق بين مخالفة القطع
المخالف وغيره ان في مخالفة القطع التجري انما هو بالنسبة الى الواقع ابتداء وفي غيره يمكن ان تكون كذلك
وان يكون بالنسبة الى الواقع بالواسطة وذلك لان من قطع بخمرية مايع لا يمكن له التجري الا بمخالفة نهي
الشارع عن شرب الخمر واما من قام عنده البينة بخمرية مايع فحيث ان البينة طريق مجعول ويحتمل
خطاؤها فالتجري تارة يتحقق بعدم الاعتناء باحتمال الخلاف الذي امر الشارع بالغائه وشرب المايع اي شرب ما رواه
خمرا بحيث كان لمحركه كون المايع خمرا فهو على اي حال متجر بالنسبة الى شرب الخمر غاية الامر في الصورة الاولى بلا

وفي الثانية مع الواسطة لانه اولا متجر في مخالفة الشارع بالامر بالغاء احتمال الخلاف وثانيا في مخالفة الخمر وهكذا
في الاصول مطلقا نعم بناء على السببية في الطرق يكون مخالف الطريق عاص حقيقي واما بناء على الطريقية فلا فرق
بين مخالفة الطريق او الاصل في انه متجر سواء خالف الواقع ما راه او دليل التعبد في الطريق او الاصل او خالف ما هو
منجز عقلا وهو نفس احتمال الخلاف ولا فرق في جهة التجري بين كون الواقع محرزا عند المتجري بدليل التعبد
او لم يكن محرزا عنده بل كان المحرز عنده هو الطريق المجعول رعاية للواقع كالاحتياط الشرعي او الطريق العقلي
كالاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص وفي الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي لما عرفت من ان المدار في
القبح هو مخالفة الواقع ولو ثانيا وبالعرض فكان شارب المائع لو صادف طريقه الواقع عاص حقيقة ولكن
لو خالف طريقه متجر سواء كان طريقه الامارة او الاستصحاب او الاحتياط فمن تصرف في المال المشتبه لو صادف
الاحتياط الواقع فهو عاص حقيقة ومن لم يصادف فهو متجر لان الواقع وان لم يكن محرزا عنده الا ان الاحتياط
الشرعي محرز عنده فمع احرازه يكون المتصرف في المشتبه متجرا كالمتصرف في مال الغير بالاستصحاب المخالف
او الامارة او العلم كذلك ثم ان هذا الكلام في مخالفة الطرق والاصول المثبتة للتكليف واما الكلام في الاصول
والطرق النافية فهل يتحقق التجري بالنسبة اليها ام لا والحق عدم الفرق بينها وبين المثبتة وذلك لان من
قام عنده مثلا اصالة عدم خمرية مائع فقد يشربه لان الشارع الغى احتمال الخلاف فيشربه بعنوان انه حل
بحكم الشارع فهذا لا عاص ولا متجر وقد يشربه باحتمال انه خمر وبرجاء مصادفته للخمر ومن جهة عدم اعتنائه
بالاصل فهو متجر لو لم يصادف الاحتمال للخمرية كما انه عاص لو كان في الواقع خمرا وذلك لان مجرد قيام الدليل
على حليته مع عدم استناد الشارب في شربه الى الدليل لا يخرجه عن كونه عاصيا لو كان في الواقع خمرا فكذلك
لو لم يستند الى الدليل يكون متجريا لو لم يكن خمرا الا ان كما كان معصية في صورة المصادفة فهو تجر في صورة عدمها
وبالجملة قد ذكرنا سابقا ان عنوان المصادفة من العناوين التي لا يمكن ان يقصد الشيء بها بل يكون دائما من
الدواعي فمن شرب مائعا باحتمال خمريته من دون استناد في شربه الى حجة شرعية او عقلية فما يمكن ان يصدر
عنه شرب الخمر هو شرب المائع باحتمال خمريته فاذا كان خمرا فقد شربه بالاختيار وعن قصد اليه وكون
احتمال خمريته ملغى عند الشارع لا يرتبط له بالشارب الغير المعتني بالغاء احتمال الخمرية فاذا كان عاصيا لو
كان خمرا فهو متجر لو لم يكن كذلك وسيجيء في خاتمة البراءة انشاء الله ان التارك للفحص لو ارتكب مشتبها وكان
في الواقع محرما ولكنه لو تفحص لظفر بدليل على الحلية يستحق العقوبة لان مجرد قيام الدليل على الحلية مع
عدم اطلاع المرتكب عليه او عدم اعتنائه به لا يفيد في رفع العقوبة هذا حال الاصول النافية المحرزة او
او الامارة كذلك وفي حكمها الاصول النافية الغير المحرزة شرعية كانت كاصالة الحل او عقلية كقبح العقاب
بلا بيان فمن شرب مائعا مع الشك في استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان باحتمال خمريته فاذا كان خمرا
فهو عاص واذا لم يكن فهو متجر لان ارتكاب المشتبه مع عدم المؤمن مع حكم العقل بدفع الضرر المحتمل يوجب
استحقاق العقوبة نعم لو اتكل في شربه الى اصالة الحل او قبح العقاب بلا بيان فلا يستحق العقاب ولو كان في
الواقع خمرا الا ان مع استقلال العقل بقبح العقاب او حكم الشارع بالحل لا يحتمل الضرر ويدل على ما ذكرنا ان قائم

عنده الطريق على عدم وجوب السورة لواتى بالسورة باحتمال كونها جزءً فمع كونها واجبة واقعا فهو مطيع حقيقة
ومع عدم وجوبها فهو مطيع حكما ومنقاد بلا اشكال لان مجرد قيام الامارة على عدم وجوب شئ لا يرفع حسن
الاحتياط عقلا فاذا كان مطيعا فى صورة مصادفة الاحتمال ومنقادا فى صورة المخالفة فكذلك فى طرف المعصية
لانه لا يعقل الفرق بينهما فلو قام الطريق على حلية شئ والغاء احتمال حرمته فبنى على احتمال الحرمة وارتكبه بوقوعه
فى الحرام ففى صورة المصادفة عاص وفى صورة المخالفة متجر الثانى يظهر من صاحب الفصول قدس سره ان قبح
التجرى حيث انه ليس بذاتى بل بالوجوه والاعتبار فيمكن ان يطرء عليه جهة محسنة فاذا قطع بحرمة واجب او
بوجوب محرم وفعل الاول وترك الثانى يتصف فعله فى الاول وتركه فى الثانى بالحسن لمزاحمة الجهة الواقعية
لجهة التجرى فحاصل مرامه قدس سره مركب من امرين الاول ان قبح التجرى بالوجوه والاعتبار والثانى ان الجهة الواقعية
والمصلحة الكامنة فى الشئ المتجرى به من الوجوه الرافعة لقبح التجرى فمن قطع بان ابن المولى عدوه وتجرى ولم
يقتله يصير هذا التجرى منه حسنا لان ترك قتل الابن حسن عقلا وفيه منع كليهما اما الاول فلان حسن الاشياء
او قبحها وان كان بالوجوه والاعتبار على وجه كما بيناه سابقا بان النزاع لفظى الا ان ما كان حسنه او قبحه بالوجوه
والاعتبار هو العنوان الذى لم يكن هو بنفسه علة تامة للقبح او الحسن كالكذب او الصدق فان الاول مقتض للقبح
والثانى مقتض للحسن وليسا بعلة تامة لهما واما التجرى فهو من العناوين التى هى علة تامة للقبح كالتشريع والظلم
والعصيان بل التجرى لو قلنا بقبحه فهو من حيث كونه عصيانا فانه قبيح اما لصحة الخطاب على المتجرى واما لكونه كالعاصى
مستحق للعقاب بلا اشكال ولحده فى نظر العقل وبالجملة لا يمكن الالتزام بقبح التجرى الا من جهة كونه عاصيا ومتمردا و
العصيان من الامور التى لا يمكن ان يطرء عليه جهة حسن فهو كالظلم فانه مع تحقق موضوعه لا يعقل ان يتصف
بحسن ولو طرء عليه الف عنوان ذى حسن الا ان يخرج عن الظلم واما فى الثانى فلانه مع تسليم الامر الاول ولكنه
لا يمكن ان تكون جهة حسن المتجرى به من الجهات التى ترفع قبح التجرى لان جهة حسنه انما ينشأ من حيث صدوره
عن الفاعل بعد القصد ومع جهل الفاعل بالجهة الواقعية كيف يتصف تجريه بالحسن الكامن فى فعله لان اتصاف التجرى بالحسن
بناء على تسليم الامر الاول انما هو كاتصاف الكذب بالحسن لطرو جهة نجات النبى عليه ولا يعقل ان يتصف
الكذب بالحسن الا اذا قصد الكاذب بالكذب نجات النبى واما اذا لم يقصدها به فلا يتصف بالحسن ومجرد
نجات النبى بكذبه من دون استنادها الى كذبه لا يوجب اتصافه بالحسن ففى المقام اذا لم يمكن ان يلتفت
المتجرى الى جهة فعله والا خرج عن كونه متجريا فلا يمكن ان يتصف تجريه بحسن فعله وبالجملة فرق واضح بين ان
يكون المتجرى محسنا وبين ان يكون فعله ذا حسن فضرب اليتيم للتشفى لا يتصف بحسن الفاعلى ولو ترتب عليه
الادب فان قلت لا مانع فى ان يرفع الامر الغير الاختيارى ويمنع عن تاثير ما يقتضى القبح وعليه يبتنى منع
الدليل العقلى فلو فرض فى قطع شخصين اصاب احدهما دون الاخر فان اختيار الشق الثالث وهو استحقاق
عقاب من صادف قطعه وعدم استحقاق من لم يصادف مبنى على رفع الامر الغير الاختيارى الى تاثير ما يقتضى

التأثير فرفع العقاب عمن لم يصادف قطعه ليس الا لامر غير اختياري قلت الفرق بين المقام وبين المثال يتضح
بان المقام مع تسليم اقتضاء التجري قبح الفاعلي يقال بان حسن الفعلي الغير الاختياري يرفع قبحه وفي المثال لا
نسلم استحقاق العقاب اصلا حتى يرتفع بالامر الغير الاختياري لان الاستحقاق فرع المعصية واذا لم يتحقق المعصية
فلا استحقاق ولو كان عدم تحققها لامر غير اختياري كما اذا اراد شرب الخمر ولم يتمكن لد او امرقه مهرق وهكذا فان عدم
المعصية لامر غير اختياري مما لا يتناهى وبالجملة فرق بين ان لا يتحقق معصية لامر قهري وبين ان ترتفع لدى
الاول فوق حد الاحصاء والثاني ممتنع ثم ان ما ذكره في الفصول من ان التجري اذا صادف المعصية الواقعية يتداخل
عقابهما في غاية الوضوح من الفساد لو اراد من المصادفة هو العنوان الذي قصده المتجري لان من شرب الخمر باعتقاد انه
خمر لا يمكن ان يجتمع فيه عنوان التجري وعنوان المعصية الواقعية حتى يتداخل عقابهما او لا يتداخل لان هذين العنوانين
متناقضان فان التجري عبارة عن القطع الغير المصادف والمعصية الواقعية عبارة عن مصادفة القطع واما لو اراد
من المصادفة غير هذا العنوان الذي اعتقده المتجري كمن اعتقد بان هذا المايع خمر وشربه فصادف الغصب فليس
في غاية الوضوح لامكان ان يتوهم اجتماع العنوانين في المقام لان شربه باعتقاد انه خمر تجر منه وكونه غصبا معصية حقيقة
لانه ارتكب ما يعلم بحرمته وصادف الحرام الغير ومجرد تطبيق الحرام على نوع آخر وكون داعيه على ارتكابه ذات النوع
لا يخرجه عن المعصية الحقيقية ولو لم يكن العلم بجنس الحرام كافيا كما يظهر من صاحب الحدائق بناء على ما سيذكره
المصنف عنه في عنوان الاشتغال فليس فيه الا التجري لان مصادفة ما اعتقد خمريته للغصب الغير المنجز لا يوجب دخوله
في عام الغصب فيكون متجريا لا غير ثم على فرض التسليم فلا وجه للتداخل اصلا لان كلا منهما عنوان مستقل لترتب الآثار
عليه فيترتب عليهما جميع آثارهما الا في الآثار المجهولة وتوضيح ذلك مع الاشارة الى جميع ما تقدم في عنوان التجري تتميم
بان يقسم التجري الى اقسام ثلاثة قسم باعتبار المتجري وقسمان باعتبار الفعل المتجرى به اما بالنسبة الى المتجري فبلحاظ
الطريق المجعول والمجعول وغيرهما اي كل منجز يختلف حالاته فالطريق المجعول اي القطع لا يمكن تجريده الا بالنسبة الى الواقع
لانه مع القطع لا يحتمل الخلاف واما ساير الطرق فالمثبتة منها كالعلم الا انه يمكن تجريده في دليل الحجية ويمكن تجريده بالنسبة
الى الواقع والنافية منها ايضا يمكن تصوير التجري فيه فمن قام عنده امارة نافية او اصل ناف كما يمكن له المعصية والانقياد
والاطاعة وذلك لان مجرد قيام الامارة على عدم وجوب شئ مثلا لا ينفي احتمال وجوبه ولا يرفع حسن الاحتياط
ولا يمكن ان يتصرف تصرف شرعي في حكم العقل بحسن الطاعة فاذا احتمل وجوبه واتى به رجاء فلا يصح ان يقال ان دليل
الامارة ينفي حسنه فاذا وقع منه حسنا فيتصف بالانقياد او الطاعة فاذا اتصف بالطاعة في صورة المصادفة وبالانقياد
في صورة المخالفة فلو دل دليل على اباحة شئ واتى به رجاء حرمته فلا محالة يتصف هذا الفعل بالحرمة في صورة المصادفة
وبالتجري في صورة المخالفة لان التفكيك بين الطاعة والمعصية لا يمكن بل يمكن ان يدعى ان من يشرب ما هو حلال الا انه
باحتمال خمريته اشد عقوبة ممن يشرب الخمر كما ان من ياتي بشئ برجاء محبوبيته اعلى درجة وازيد مثوبة ممن اتى الى الواجب
المعلوم وجوبه وذلك لان من يشرب ما هو الماء ظاهرا برجاء الخمرية كانه في مقام عصيان جميع النواهي ويتفحص عن
نهي حتى يرتكبه كمن يصوم في العيدين او ينذر شكرا لترك الصلوة وفعل المحرم واما بالنسبة الى الفعل المتجرى به فقد
يتخلف الاعتقاد عما اتى به او تركه في الجنس كما اذا اعتقد وجوب ما هو محرم او مكروه او مباح او مستحب وهكذا في
ساير الامثلة بان اعتقد حرمة ما هو واجب او مباح او مكروه او مستحب وهكذا وهذا القسم قد بيناه مفصلا ان
الحسن الواقعي في الفعل المتجرى به لا يرفع التجري وقد يتخلف الاعتقاد عما اتى به او تركه في النوع لا في الجنس كمن اعتقد وجوب

شئ وتركه فتبين انه كان واجبًا بعنوان آخر او ارتكب ما اعتقد حرمته فتبين كونه غصبا والوجوه المحتملة في المسئلة ثلاثة بناء على حرمة التجري احدها المعصية الحقيقية وثانيها المعصية الحكمية وثالثها كلتاهما اما كون المقام من المعصية الحقيقية لان العلم بالحرمة كاف في حرمة هذا الشئ وتخيل كونه حراما من قبيل تخلف الداعي واما وجه الثاني فلان الغصبية مجهولة فلا تكون منجزة فيبقى عقوبة التجري فقط بناء على عدم حرمته او عدم استحقاق المتجري العقاب فلا عقاب اصلا ووجه الثالث وهو الحق ان من اعتقد حرمة شئ كان في الواقع غصبا بالنسبة الى علمه بحرمة هذا الشئ عاص حقيقي لان اصل الحرمة معلوم له تفصيلا ومصادف علمه للواقع ايضا واما بالنسبة الى الآثار الخاصة فهو متجر فلو فرض ان عقوبة الغصب اشد فحيث انه مجهول فلا يعاقب بالاشد واما آثار الخمر فحيث انه متجر بالنسبة اليه فيترتب على تجريه وعلى اى حال فلا وجه للتداخل اصلا ولا الاجتماع والمعصية لان ما هو معصية بالنسبة اليه فلا يتصور التجري فيه وما هو تجر بالنسبة اليه فلا يتصور المعصية فيه وبناء على حرمة التجري يعاقب عقاب التجري وعقاب مخالفة الحرام المعلوم له تفصيلا كلاهما والتداخل انما يتصور في اجتماع سببين على سبب واحد كالغسل المسبب عن الاحداث المختلفة او اجتماع عنوانين في مصداق واحد كالسيادة والعلم في السيد العالم واما في المقام فكل من التجري والمعصية موجب لترتب العقاب عليه كترتبه على ترك الصوم والصلوة نشهد ذلك من كلام صاحب الفصول ره في التنبيه الرابع في مقدمة الواجب يظهر منه ان التجري ليس خصوص مخالفة الطريق للواقع حتى يرد عليه ما اوردناه عليه من امتناع اجتماع المعصية الحقيقية والحكمية بل المراد منه هو الاقدام على مخالفة المولى كمن ترك المسير الى الحج مع آخر الرفقة فان تارك المسير لو انكشف انه لم يكن مستطيعا فهو عاص ومتجر فتداخلا وعدّا معصية واحدة نعرضه ره ان ترك المقدمة تجر مع العلم بوجوب ذي المقدمة وترك ذي المقدمة معصية حقيقية فعلى هذا انحصر فرض الاجتماع في ترك المقدمات العقلية لا الشرعية لان تركها عين ترك ذي المقدمة ثم المقدمات العقلية التي زمان تركها عين زمان ترك ذي المقدمة واما اذا اتحد زمانهما كالاتيان بالضد الذي تركه مقدمة للضد الآخر فليس الا معصية حقيقية ثم في المقدمات العقلية التي اختلف زمانها وزمان ذيها لابد ان يفرض معصية ذيها في الموسم والا لو قيل بترك المقدمة يسقط خطاب ذي المقدمة فمعصية الحقيقة حاصلة في زمان ترك المقدمة فلا اجتماع وبالجملة في مسئلة الامتناع بالاختيار اقوال ثلثة قول بانه ينافي الاختيار خطابا وعقابا فعلى هذا المعصية او الطاعة مترتبة على المقدمة وقول بانه ينافي الاختيار خطابا لا عقابا فعلى هذا خطاب ذي المقدمة يسقط عند ترك المقدمة وقول بانه لا ينافي الاختيار لا خطابا ولا عقابا فعلى هذا ترك المقدمة تجر وترك ذي المقدمة في الموسم معصية لخطاب حج في الموسم فاجتمعا ثم انه بعد فرض تسليم اجتماعهما في مقام واحد فلا وجه للتداخل اصلا كما اورد عليه المصنف قوله قده الثاني انك قد عرفت انه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين اسباب العلم آه وان نسب الى الاخباريين ان القطع الحاصل من المقدمات العقلية ليس بحجة الا ان كلامهم ظاهر في غير هذا فانهم اما بصدد منع افادة المقدمات العقلية القطع وانحصار ما يفيد القطع بالادلة السمعية واما بصدد انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وتوضيح ما ذهبوا اليه يتوقف على بيان امور الاول انه هل يثبت للاشياء مع قطع النظر عن حكم الشرع احكام عقلية من حسنها او قبحها ام لا والقائلون بعدم ثبوت الحكم العقلي

في الواقع لمرتبة قبل الموسم او لعدم التمكن من دخول الحرم فهو متجر ليس الاوامر كما لو كان صح

لدى بين طائفتين طائفة تنكر اصل الحسن والقبح في الشئ وتدعى ان الحسن ما امر به الله تعالى والقبيح ما نهى عنه وان
الفعل ما يتصف بحسن في حد نفسه بحيث يمدح فاعله او بقبح بحيث يذم فاعله حتى بعد الامر والنهى ومرجع كلامهم الى ان
كل ما فعله الله تعالى ليس فيه حسن ولا قبح وطائفة لا تنكر الحسن والقبح الا انه يعجز العقل عن ادراكهما والطائفة الاولى هم الاشاعرة
والثانية بعض الاخباريين كالمحدث الاسترابادي ره الثاني اذا قيل بثبوت الحسن والقبح في الاشياء بادراك العقل
لهما فهل يثبت بذلك حكم الشرع ام لا وهذه هي القاعدة المعروفة وهي كلما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس و
اصحابنا الامامية حيث اعترفوا بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية يلزمهم القول بالحسن و
القبح العقلي وثبوت الملازمة من الطرفين لان مختارهم يتركب من امرين الاول ثبوت المصلحة والمفسدة في الاشياء
فان المصلحة والمفسدة عبارتان عن القبح والحسن واختلاف التعبير لا يكشف عن اختلاف المراد فقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة وقد يعبر عنهما بالملائمة والمنافرة وقد يعبر عنهما بما يمدح فاعله ويذم او يثاب او يعاقب وهكذا كما في كتب
اصحابنا المفصلة فمن انكر الحسن والقبح واعترف بالملائمة والمنافرة في الاشياء فكلامه لا يرجع الى محصل لان الملائمة
والمنافرة في القوى مختلفة وليست الملائمة والمنافرة في القوى المدركة الا الحسن والقبح وكيف كان فثبوت
الحسن والقبح والملائمة والمنافرة وساير معانيها مما لا يخفى على من له ادنى مسكة وادراكها العقل في الجملة حتى عقولنا
القاصرة مما لا يعتريه ريب ولا شبهة الثاني ان الله تبارك وتعالى يامر بالحسن وينهى عن القبح كما انه لو امر نستكشف
حسن ولو نهى نستكشف قبحه اى امره ونهيه ملازمان للحسن والقبح لما وانا فلو ادرك عقولنا الحسن ونستكشف
حكم الشارع بالامر به كما انه لو امر الشارع بشئ نستكشف منه حسنه وهذا ايضا مما لا يعتريه شك لانه لا يمكن ان يكون
الشئ ذا حسن ومصلحة ولا يامر به الشارع الحكيم ولا يمكن ان يامر الشارع بما لا مصلحة فيه ولا حسن وتوهم كفاية
المصلحة في الامر لا في المتعلق كما في الاوامر الامتحانية فاسد جدا اما اولا فلان الاوامر الامتحانية ليست باوامر
حقيقية بل صورية وثانيا فلان الاوامر الامتحانية ايضا المصلحة في المتعلق موجودة غاية الامر لا في نفس المتعلق بل
في مقدماته وثالثا نفس المتعلق لعروض جهة الحسن عليه يصير ذا مصلحة كالاوامر السلطان بعساكره بالقاء انفسهم
في البحر لاظهار شوكته وسطوته فان غرق العسكر وهو فعل الممتحن به ذو مصلحة بلا اشكال نعم المصلحة الذاتية
غير متحققة ولكنه بعد ما عرفت ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار فلا يخلو الفعل الممتحن به عن المصلحة وبالجملة
المصلحة في الامر انما يصح اذا كان الامر ملحوظا بالنظر الاستقلالي كما لو اراد الامر تشخيص صوته فيامر او يصيح فان
الامر من احد مصاديق ما يمتحن به الصوت ولا يعقل يكفي المصلحة والمفسدة في الامر والنهى في المطيع والعاصي
الثواب والعقاب لان الثواب والعقاب مترتبان على الاطاعة والمعصية وهما على الامر والنهى وهما على
المصلحة والمفسدة نفسه الامر والنهى تتوقف اولا على المصلحة والمفسدة حتى يترتب على امتثالهما الثواب
والعقاب وبعض الاشاعرة جوز الامر بلا مصلحة من باب جواز الترجيح بلا مرجح وبعضهم كامام المشككين جوز
الترجيح بلا مرجح فيما اذا كان في المقام المصلحة النوعية يقوم بها كل شخص شخص كما في رغيفي المتساويين وقال
بان الجائع يختار احدهما من دون مرجح وعدم وجود المرجح لا يوقفه عن اكل احدهما وكذا في مثال الهارب و
بالجملة اذا استقل العقل بحسن شئ فيستقل بحكم الشارع بوجوبه واحتمال مزاحمة جهة الحسن مع جهة اخرى بحيث
تمنع عن حكم الشارع على طبق حكم العقل او توجب حكمه على خلاف حكم العقل مدفوع بانه لو فرضنا استقلال
العقل بحسن شئ على وجه العلية بمعنى ادراكه جميع الجهات الواقعية وحكمه بتامية جهة الحسن فلا محالة يكون

حسن ولو انه القاصي وعذب المطيع وغير ذلك فعله تبارك وتعالى ح

حكم الشرع فيتم الملازمة ٢ الامر الثالث ان صاحب الفصول انكر الملازمة الواقعية واثبت الملازمة الظاهرية فانكر
بعض الاخبار بيحيا من جهة وخالف عن جهة اخرى اما جهة المشاركة فهو احتمال مزاحمة جهة الحسن بجهة اخرى
واثبت الاحتمال بوجوه ستة الاول التكليف الامتحاني والثاني التكليف في مورد التقية الثالث التكاليف
العامة لعلة ثابتة في بعض الموارد كتشريع العدة والرابع الاخبار الواردة في رفع التكليف عن الامة للمشقة عليهم
كقوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك ونظيراستدلال الرابع استدلال بعض الاخبار بعدم الملازمة
للملازمة رأساً بقوله عليه السلام ان الله سكت عن اشياء ولم يسكت عنها نسياناً الخامس رفع التكليف عن الصبي المراهق
اذا كان كامل العقل والسادس التكليف التعبدي فمنع حسنه عقلا بدون قصد القربة او حسنه بعد الامر وقصد
الامتثال لا قبله فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل واما جهة المخالفة فاختار قده ان مجرد احتمال المزاحم
لا يقتضي رفع اليد عن تاثير حسن الفعل في استفاده الحكم الشرعي منه ظاهرا الا انه اذا احسن التكليف ورجح
وجب صدوره من الحكيم المختار ولا يخفى ما في كلامه من جهة المخالفة فانه لم يات بشئ الا ان العقل لا يدرك
تمام جهات الواقعية ومحل البحث انه لو فرض ادراك العقل جميع جهات الواقعية للاشياء من جهاتها الذاتية
والصفات اللازمة والوجوه الاعتبارية كالكذب المضر والموجب لهلاك نبي وامته والصدق النافع الموجب
لنجاة نبي وامته وحكم بقبح الكذب الكذائي وحسن الصدق الكذائي فهو يستتبع حكمه بالقبح والحسن الحرمة والوجوب
الشرعيين ام لا ومن ينكر الملازمة يجب ان ينكر هذا المعنى كما هو الظاهر من آية الله الخراساني قده في الفوائد
بعد قوله لا يقال ان العاقل كيف ان لا يصح يريد ما يحسنه العقل آه من قوله كيف ويصدر من العقلاء انفسهم
كثيرا اما اختيار فعل القبيح وفي قوله قبل هذا ايضا من ان مجرد حسن فعل او قبحه لا يوجب ارادة العقلاء اياه
بحيث يبعثون اليه عبيدهم او يزجرونهم عنه الامر الرابع انه بعد تمامية الجهات السابقة اي التحسين والتقبيح
العقليين وبعد ثبوت الملازمة وكونها واقعية هل يعتبر في فعلية الحكم الشرعي وصوله بتوسط سفرائه وحججه
صلوات الله عليهم اجمعين ام لا يعتبر وقد يقرر هذا الامر بوجه آخر يمكن ان يكون ناظرا الى عدم حجية القطع
ويمكن ان يكون ناظرا الى عدم تمامية الملازمة وهو انه اذا ادركت عقولنا الحكم الشرعي وجزمت به فهل يجوز
لنا اتباعها ويثبت بذلك الحكم في حقنا او لا فان عدم جواز الاتباع اما لعدم حجية القطع او لعدم الملازمة
بين حكم العقل وحكم الشرع فان العقل وان استقل بان الشارع يجب ان يأمره درك الوجوب الشرعي الا ان
الوجوب يصير فعليا اذا وصل بتوسط الحجة سلام الله عليه لا مطلقا وفي الحقيقة هذا يرجع الى انكار استقلال
العقل بان الشارع يجب ان يأمر به والا فمع استقلاله بالوجوب عليه لا معنى لاعتبار شرط آخر وعلى اي حال
فالقائل باعتبار وصول الحكم من السفير عليه السلام لو انكر حجية القطع ففساد قوله ظهر سابقا ولو انكر الملازمة فكذلك
ولم يرجع كلامه الى هذين بل اعتبر الوصول منهم عليهم السلام لاخبار الدالة على هذا المعنى ففيه نظر فنقول ليس مما قام برهان
على فساده لامكان اعتبار شرط آخر غير شرائط العامة في فعلية التكليف اي كان البلوغ والعقل معتبرين في الفعلية
فكذا الوصول منهم عليهم السلام معتبر فيها واذا دل دليل على اعتبار الوصول منهم ففي الحقيقة يرجع الى تقييد الواقعيات
لا التصرف في القطع ولكن الكلام في قيام دليل على اعتبار الوصول منهم عليهم السلام لان ما استدل به اما دال على

اعتبار الايمان فی صحة العبادة ای من لم یعتقد لولایة ولی ولذا لم یعتنی بقوله فهو یکب بمنخریه علی النار واما دال علی
ان القیاس والاستحسان لیس مما یستفاد منها الحکم الشرعی ای لا یمکن ان یحیط عقولنا القاصرة بمناطات الاحکام
فیجب لنا اتباع من له عقل کامل وصفات قدسیة فلا تدل کلتا الطائفتین علی ان المؤمن الآخذ بقول الولی لو
ادرک من باب الاتفاق حکما وحکم به عقله لا یجب علیه اتباع ما حکم به عقله کما اختاره بعض الاخباریین وبالجملة
من انکر الملازمة فمرجع انکاره فی الحقیقة وان استدل بامور عدیده الی احد من الوجوه الثلاثة الاول ان العقل
وان ادرک حسن شئ مثلا الا انه یحتمل ان یکون جهة قبح لا یطلع علیها لامکان ان یکون کل شئ من جهة ذا مصلحة و
من اخری ذا مفسدة لا یعلم العقل ان جهة مصلحته اتم واهم حتی تکون ملاکا للحکم بالوجوب الثانی انه لو فرض
بانه ادرک جمیع جهات الواقعیة للشئ وادرک تمامیة حسنه لملاکیة الوجوب الا انه یحتمل ان یکون جعل الوجوب
مضرا من جهة راجعة الی نوع المکلفین فاذا احتمل ان یکون المصلحة التامة الشخصیة غیر واجبة الاستیفاء للمصالح
النوعیة نظیر جعل الطرق الذی یوجب احیانا تفویت المصالح الواقعیة فلا یستقل باستکشاف الحکم الشرعی من
حسن الشئ الذی لا یکون فیه جهة قبح اصلا الثالث احتمال عدم وجوب هذا الشئ من قبل الشارع امتنانا او
تسهیلا علی العباد کما هو مفاد قوله ع ان الله سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتکلفوها وفی بعض
الاخبار سکت رحمة لکم ولکن کل هذه الوجوه ممنوعة اما الاول فلان مرجعه الی عدم ادراک العقل جمیع جهات
الواقعیة ومحل البحث بعد فرض ادراکه واما الثانی فلان احتمال مزاحمة الجهة النوعیة للمصالح الشخصیة وان کان
متحققا ابدا وبهذا الوجه یرجع ما اختاره الفصول من انکار الملازمة الواقعیة واثباتها ظاهرا لان هذا الاحتمال
ان لم یکن له دافع فلا یمکن اثبات الملازمة الواقعیة وانما یثبت الملازمة ظاهرا لان الحجة التامة وهی العقل المستقل
بمجرد الاحتمال لا یمکن عدم اتباعها ظاهرا ولا یکون العبد معذورا لو لم یصادف الاحتمال للواقع الا انه بعد التامل
التام یظهر ان هذا الاحتمال غیر متحقق راسا لان مع بلوغ المستقلات مرتبة بها تثاب وتعاقب وبها تتم الحجة
وتثبت النبوة والامامة لو احتمل العقل بشئ نشوء استحقاق العقوبات هذا الامر وان یکون واجبا شرعیا فلو کان بلا ایجاب
الشرعی مانع نوعی کان علی الشارع التنبیه علیه لان کل مرتکز فطری الذی علیه یدار تعیش بنی آدم لو لم یکن بمعتبر
عند الشارع لکان علیه التنبیه حکمة ولطفا فاذا لم ینبه تبین عدمه ولذا انبه علی عدم حجیة القیاس وشدد
النکیر علیه ولا یقال انکره لقوله ع ان دین الله لا یصاب بالعقول لانا نقول هذا وارد فیمن عمل فی اغلب مدارک
الاحکام بالقیاس والاستحسان والمصالح المرسلة فالمراد من الدین ای احکام الله طرا او هی التی لا یدرک مناطها
عقولنا القاصرة لا مثل قبح الظلم والکذب المضر وحسن الاحسان والصدق النافع واما الثالث فلانه بعد استقلال
العقل یخرج حکم هذا الشئ عما سکت الله عنه لانه تبارک وتعالی اعتمد علی الطریق الباطنی والحجة التامة ولم یجر
علی لسان رسوله وسفرائه ع ثم لا یخفی انه لو قیل بعدم کلیة تبلیغ الحجة فی وجوب الاطاعة کما انه مبنی الاخباری
فلا یمکن الرد علیه بانه لو ادرکت عقولنا حکما فنجزم من ذلک بان ما استکشفناه صادر عن الحجة لقوله ما من شئ یقربکم
الی الجنة او یبعدکم عن النار الا امرتکم به الخ وذلک لاحتمال ان لا یکون هذا الحکم صادرا عنهم ع رافة ورحمة

العقلیة ٢ ٤

٢ فاذا لم نقل بعدم حجیة ما ادرکه العقل لاجل امتناع الوصول من السمع فلا دافع له لاحتمال انه مما سکت عنه ... للتحرج

فالحکم

فالجمع بين اعتبار الوصول من الحجة وحجية ما استقل به العقل كشفه عن الصدور لا يمكن الا فيما علم بصدوره ولم يصل
الينا واما لو احتمل عدم الصدور رأساً فذلك العقل من الشئ لا يفيد شيئاً فتدبر فيما افاده المصنف ره في قوله ثانياً
قوله قده الثالث قد اشتهر في السنة المعاصرين ان قطع القطاع لا اعتبار به اه بعد ما عرفت ان القطع الطريقي لا تناله
يد الجعل وضعاً ورفعاً فلا فرق بين اسبابه واشخاص القاطعين فانه لو حصل ولو من سبب لا يتعارف حصوله منه
لمتعارف الناس يكون حجة ولا يمكن التصرف فيه مع ابقاء الواقع على حاله فالتصرف في القطع لا يمكن الا بجعله موضوعاً
او بتقييد الواقع فاذا جعل القطع موضوعاً لحكم من الاحكام فينصرف دليل الحكم الى قطع غير القطاع كما ان ادلة اعتبار
الظن في عدد الركعات ينصرف الى ظن المتعارف لا الى كثير الظن بالنسبة لظنه الذي حصل من غير سبب يتعارف
حصوله للمتعارف كما انه لو قيد الواقع كما لو قيل الوسواس النية ليست واجبة فيرتدع عن قطعه ببطلان صلوته
وبالجملة مع وجوب النية وقطع القاطع بعدم حصولها لا يمكن ان يقال لا تعمل بقطعك قوله قده الرابع ان المعلوم
بالاجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ام لا الى قوله والمهم الكلام في المقام الثاني وهو كفاية العلم الاجمالي
في الامتثال اه انما قدم المقام الثاني مع ان مقام الاثبات مقدم طبعاً على مقام الاسقاط لنكتة سنبينها ان شاء الله فنقول
اما الامتثال الاجمالي في التوصليات فلا اشكال في انه في عرض الامتثال التفصيلي فلو غسل الثوب بمائعين احدهما
ماء والآخر جلاب سواء تمكن من غسله بالمعلوم المائية ام لا لان امتثال التوصلي انما هو بحصوله في الخارج بأي نحو
تحقق واما في التعبديات فما لا يتوقف امتثاله الاجمالي على التكرار فيجوز الاتيان بها كذلك ولو مع التمكن من
التفصيلي فله الاتيان بالصلوة مع جميع ما يحتمل ان يكون جزءاً او شرطاً ولو مع التمكن من معرفة اجزائها بالعلم التفصيلي
لان ما هو المعتبر في الطاعة عقلاً هو انبعاث العبد عن بعث المولى فاذا علم بان البعث المولوي فيما يأتي
به متحقق فيغنيه اتيانه بداعي امر مولاه عن اتيانه بقصد وجهه او اتيانه مع معرفة وجهه للقطع بعدم مدخليته
التميز ولا قصد الوجه في الطاعة مع الاتيان بما يعلم انه اما بتمامه واجب او مشتمل عليه بل لو تردد جميع اجزائه
بين الوجوب والاستحباب يكفي اتيانه بقصد امره الواقعي لانه على اي تقدير متعلق لامر مولاه وجوبياً كان او
استحبابياً فالعبد اذا اتى بعنوانه الواقعي فما هو تمام ملاك الاطاعة العقلية حصل نعم لو احتمل اعتبار معرفة
الوجه اي العلم بانه واجب او مستحب او قصد الوجه اي اتيانه بداعي وجوبه او استحبابه شرعاً اما في المأمور به
او في اجزائه بان احتمل ان الشارع زاد في الطاعة العقلائية قيداً آخر كما ادعى الاجماع على وجوب معرفة الوجه
او وجوب قصده ولم نقطع بان مدرك المجمعين هو النزاع في اعتبارهما كلامياً لا فقهياً ولم يجز البرائة الشرعية في
الشك في اعتبار قيد في الطاعة شرعاً بعد تحقق الطاعة العقلية فلابد لنا من الامتثال التفصيلي واما لو
علمنا بان مدرك الاجماع لو كان متحصلاً هو اعتبارهما كلامياً ولانه من مراتب شكر المنعم او اجرينا البرائة في فروع
الطاعة كاجرائها في اجزاء المأمور به فلا اشكال في جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي فقول المصنف ره الذي مفاده
الاشتغال في الشك في الطاعة وفروعها لا محيص له الا القول اما بعدم استناد المجمعين الى دليل تعبدي يقيناً

واما بعدم حجية اجماع المنقول ثانيا وبالجملة لابد من مثل هذا القطع لعدم اعتبار معرفة الوجه او قصده ونحن في غنى من هذا الان مع الشك ايضا يتمسك بالبرائة نعم لو شك في اصل الطاعة العقلائية فالمرجع الاشتغال ولكنه ذكرنا ان الطاعة عقلا هو الانبعاث عن البعث ومع اتيان الصلوة المشتملة على ما لم دخل في المامور به تحقق الانبعاث بمعنى ما بعث المولى عليه فلا محيص عن تحقق الطاعة العقلية عقلا وهذا كله اذا لم يتوقف الامتثال الاجمالي الى التكرار واما اذا توقف كالصلوة جهتين يقطع بان احديهما القبلة وامتثال ذلك فالكلام فيه تارة مع التمكن الامتثال العلمي اى على وجه القطع واخرى مع عدم التمكن منه وتمكنه من الامتثال الظني ثم الظن قد يكون معتبرا من دليل خاص وقد يكون معتبرا من مقدمات الانسداد فاذا تمكن من تحصيل العلم فالحق عدم كفاية الاحتياط ووجوب امتثال القطعي وذلك لان مراتب الطاعة عند العقل طولية اى مع التمكن من الطاعة علما تفصيلا هو المقدم في باب الطاعة والامتثال الاجمالي انما يعد امتثالا لو تعذر التفصيلي كان الامتثال الاحتمالي يعد امتثالا لو تعذر الظني وذلك لما عرفت ان الطاعة هو الانبعاث عن البعث ومن ياتي بصلوتين فلم يعلم بتعلق البعث باى واحد منهما فاتيانه بكل واحد منهما اتيان باحتمال انه مامور به نعم بعد اتيان الامرين يعلم بتحقق الامتثال واذا اعتبر في نظر العقل والعقلاء الاتيان بداعي الامر اليقيني لا الاحتمالي فلا يكفي الاحتياط في مقام الامتثال ولا يقاس المقام بالاحتياط فيما اذا لم يستلزم التكرار لان في تلك المقام الامر بالمجموع ولو ضمنا معلوم تفصيلا والترديد انما هو في ان المجموع هو الواجب او مشتمل عليه وفي المقام مجموع الامرين ليس مامورا به بل لو شككنا في ان الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي او في طوله كفانا قاعدة الاشتغال وبالجملة فيما لا يتوقف الاحتياط على التكرار لا اشكال بانه يمكن تحقق الطاعة عقلا باتيان الصلوة المشتملة على ما يحتمل وجوبه او استحبابه لان اتيانها انبعاث من بعث المولوي سواء كان السورة مثلا واجبة او مستحبة وسواء كان استحبابها استحبابا جزئيا او لا بان تكون مستحبة في واجب بحيث كان الواجب ظرفا لاستحبابها لانها على اي حال مامور بها فالصلوة المشتملة عليها بجميع اجزائها او بما فيها مامور بها فيتحرك العبد بتحريك مولوي واما لو توقف الاحتياط على التكرار فليس انبعاث العبد في كل ما ياتي به انبعاثا عن بعثه وان علم بوجوده وعلم بتحقق الامتثال بعد اتيان المحتملات لان المعتبر في الطاعة ان داعي العبد حين الامتثال هو الامر المولوي لا احتماله ومجرد العلم بامره لا يفيد لان يكون تحركه بتحريك المولى لانه لو كان متحركا بتحريكه كان ممتثلا وكان آتيا بالفرد الذي علم بانه من مصاديق الطبيعة التي امر بايجاد صرف الوجود منها فمن كان بقرب الشط وتوضأ بمايعين يعلم بان احدهما ماء لا يمكن ان يكون داعيه على الوضوء بكل منهما الامر المتعلق بالوضوء بالماء لان معنى كون داعي العبد الامر المولى ان يكون تحرك عضلات العبد نحو ما حركه المولى اليه وما يحرك المولى اليه هو الوضوء بالماء وما يتحرك العبد عنه هو الوضوء بما لا يعلم انه ماء فلا ربط تقييني بين التحريك والتحرك كما انه اذا امر المولى بالاكل فلا يمكن ان يقال ان العبد بداعي الامر شرب فكذلك لا يمكن ان يقال في المقام ان العبد بداعي الامر تحرك غاية الامر الفرق ان في صورة الشرب بدل الاكل يعلم بعدم الامر وفي المقام يحتمل وبالجملة كما لا يمكن ان يتنجز تكليف الا بالوصول الى العبد فكذلك لا يمكن ان يكون التكليف محركا للعبد فيما اذا اتى ما لم يعلم انه مامور به والسر فيما هو تبعية ارادة العبد لارادة المولى والتبعية فرع تعلق الارادتين بامر واحد

فلو لم يكن ارادة العبد مربوطة بارادة المولى كما اذا لم يعلم العبد بارادة المولى او علم بها ولكن تحرك الى نحو ما لا
يعلم ان المولى يحركه اليه فلا يعقل ان يقال ان هذا العبد داعيه الى امتثال ما ياتي به هو الامر المولوي فلا بد
وان يقال ان داعيه هو احتمال الامر والاتيان به اي الامر الاحتمالي قد يكون حسناً وطاعة حقيقة كما اذا لم
يتمكن من الامتثال التفصيلي وقد لا يكون كذلك كما فيما اذا تمكن فعلى هذا في مورد التمكن كون الامتثال الاحتمالي
طاعة ممنوع هذا كله فيما اذا تمكن من القطع واما لو لم يتمكن منه ولكنه تمكن من الظن التفصيلي فهل هو مقدم
كالعلم على الامتثال الاحتمالي مطلقاً او لا مطلقاً او فيه تفصيل بين الظن الخاص والظن المطلق اي الثابت
حجيته بدليل الانسداد فنقول اما الظن الخاص فهو مقدم على الاحتياط لان الظن الخاص في عرض العلم لان
المجتهد مع تمكنه من العلم بالواقع يجوز له العمل بالطرق والامارات قطعاً اي يجوز له التوضؤ بالشط والماء الذي
قامت البينة على مائيته وهكذا يجوز الاعتماد على قول زرارة مع امكان التشرف الى حضور الامام ع
واخذ الحكم منه ع فاذا كان الطرق والامارات في عرض العلم وفهمنا ان الامتثال الاحتمالي في طول العلم
فيكون ما في عرض العلم مقدماً على ما في طوله نعم قد يتوهم ان التقليد والامتثال الاحتمالي سيان لان التقليد انما
هو بعد تعذر العلم والاجتهاد فكلاهما في مرتبة واحدة ولكنه فاسد لان التقليد مع التمكن من العلم والاجتهاد
لا موضوع له لان جواز التقليد مشروط بعدم امكان تحصيل العلم والاجتهاد لا انه في طول العلم والاجتهاد
نعم فرق بين تحقق الموضوع وعدمه وبين الطولية والعرضية فلو فرضنا صحته مع امكان الاجتهاد كان في
عرضه وبعبارة اخرى التقليد كالاجتهاد من حيث الرتبة وكان خبر زرارة حجة للمجتهد كذلك فتوى المجتهد
حجة للمقلد فاذا جاز للمقلد الصلاة في القطن فلا يجوز له مع التمكن من الصلاة فيه ان يصلي في ثوبين احدهما
قطن فمن هذه الجهة اي من حيث كونها فتوى المجتهد حجة له فالاخذ به مقدم على الاحتياط وان لم يكن
في مورد التمكن من الاجتهاد موضوع لجواز التقليد ثم مما ذكرنا من تقديم الدليل المعتبر على الاحتياط ظهر
سر ما ذكره العلمان قدس سرهما الشيخ الانصاري والميرزا محمد حسن الشيرازي في ان من سافر اربع فراسخ من دون
قصد الرجوع ليومه الاحوط له الجمع بين القصر والاتمام ولكن الشيخ جعل القصر بعد الاتمام والميرزا جعل
الاتمام بعد القصر وذلك لان الاول بحسب اجتهاده اختار وجوب الاتمام عليه والثاني وجوب القصر عليه
فعند من اوجب الاتمام على هذا المسافر لا محالة يكون الآتي بالقصر محتاطاً اذا اتى به بعد ما قام عليه الطريق ثم اتى
بالاحتمال المخالف وعند من اوجب القصر عليه يكون الامر بالعكس لان حسن الاتيان بالاحتمال يتحقق
بعد امتثال مفاد الطريق لا قبله لان قبله يكون اتياً باحتمال العله الشارع واما الظن المطلق فلو قلنا
بالحكومة فهو متأخر عن الامتثال الاجمالي ولو قلنا بالكشف فهو مقدم على الامتثال الاجمالي والسر في
ذلك ان الظن على الحكومة يقع في سلسلة الامتثال وبناء على الكشف يقع في طريق الاحراز اي لو ثبت

المقدمات هكذا بانا نعلم اجمالا بثبوت تكاليف في الشريعة ونعلم قطعا بعدم جواز ترك التعرض لامتثالها ونعلم بان الفراغ العلمي التفصيلي متعذر والفراغ الاجمالي بان ياتي بجميع ما يحتمل ان ينطبق عليه التكليف غير واجب فيتعين الاتيان بما يظن انه ينطبق عليه التكليف دون ما يحتمل فهذا ينتج ان الظن في مقام الامتثال متقدم على الاحتمال من تحقق صفة المحرزية له ونتيجة هذه ان الامتثال العلمي الاجمالي مقدم على الامتثال الظني لان من مقدمات حكم العقل بكفاية امتثال الظني تعذر الامتثال الاجمالي او تعسره لان العقل يستقل بان للامتثال مراتب اربع الاولى الامتثال التفصيلي العلمي وما بحكمه الثانية الامتثال العلمي الاجمالي كاتيان الصلوة الى اربع جهات يعلم بان في احديها القبلة الثالثة الامتثال الظني بان يصلي في جهة يظن بانها القبلة والرابعة الامتثال الاحتمالي ولا يتنزل من كل سابقة الى لاحقة الا مع تعذر السابقة فلا تصل النوبة الى الامتثال الظني الا بعد تعذر الاجمالي ولذا قيل بانه لو علم من فاتت عنه صلوة عديدة بمقدارها ولكنه نسيه بانه يجب الاحتياط او لا بل بمقدار يعلم بفراغ ذمته منها فلو تعذر فيما يظن الفراغ واما لو رتبت المقدمات بحيث وقع الظن في طريق الاحراز اما بعدم تاثير للعلم الاجمالي واما بالخلل له واما للاجماع على عدم اكتفاء الشارع بالاتيان بالمحتمل فان مع احد هذه الامور مع تمامية المقدمة الثانية في الانسداد وعدم جواز اهمال الوقايع لابد وان يستكشف العقل ان الشارع نصب للاحراز الواقعيات طريقا واصلا الينا وليس هو الا الظن فالظن بناء عليه يقع في سلسلة الاحراز ويقع وسطا للاثبات متعلقه فاذا كان حجة شرعية فلا محالة مقدم على الامتثال الاجمالي لانه يصير كالظن المعتبر بدليل خاص وقلنا ان الامتثال بالقطع وبالقطعي مقدم على الامتثال الاجمالي لان ما هو معتبر بالدليل القطعي كنفس الواقع عند العقل فان العقل لا يفرق في لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به بين فعل نفس ما اراده الشارع وبين فعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد فلو كان الاتيان بالواقع الجعلي كالاتيان بالواقع الحقيقي فلا فرق بين ما هو الواقع جعلا مطلقا او في حال دون حال فالظن الذي هو طريق في حال الانسداد مقدم على الاحتياط بنظر العقل جزما هذا تمام الكلام في المقام الثاني واما المقام الاول وهو كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف وعدمه فالبحث فيه يقع من جهتين الاولى في حرمة المخالفة القطعية وعدمها والثانية في وجوب الموافقة القطعية وعدمه والبحث في كلتا الجهتين وان كان سيظهر انش في بحث البرائة والاشتغال ولكنه لا باس بالاشارة اليه اجمالا اما بجهة الاولى فالحق حرمة المخالفة القطعية لا بمعنى ان المخالفة القطعية حرام مستقل شرعا او عقلا بل بمعنى ان التكليف الثابت بالعلم يحرم مخالفته لان العلم منجز له فاذا تنجز التكليف بالعلم فارتكاب المحتملين الذين يعلم ثبوت الحرام فيهما مخالفة للتكليف المنجز فيحرم مخالفته كما لو علم تفصيلا ثم انه يمكن تحرير محل النزاع مسئلة كلامية بان يقال هل تقبح مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال كما تقبح مخالفة التكليف المعلوم التفصيلي ام لا ويمكن تحريره مسئلة اصولية بان يقال هل يكون مرتبة الحكم الظاهري مع العلم الاجمالي محفوظة مطلقا او انه بالنسبة الى المخالفة القطعية كالتفصيلي لا بالنسبة الى الموافقة القطعية والاولى تحريره اصولية لا كلامية حتى تكون المسئلة نظرية والا لا شبهة في قبح معصية المولى مطلقا فاذا كانت المسئلة اصولية

فالحق

فالحق هو التفصيل والسر فيه ان العلم الاجمالي من جهة علم تفصيلي ومن جهة جهل فهو علم مشوب بالجهل فمن حيث انه علم لا يمكن جعل الحكم الظاهري في قباله فلا يمكن ان يقال فيما لو علم بوجود نجس بين الانائين انه لا يجب الاجتناب عنهما لان المفروض ان العلم لا يمكن التصرف فيه والواقع انما يتقيد بنتيجة التقييد بالمعلوم التفصيلي فرتبة الحكم الظاهري ليست محفوظة ولا يقال كل واحد من الانائين لم يعلم بوجود النجس فيه فلا مانع من اجراء استصحاب الطهارة او الحلية في كل واحد وانما المانع اجراء اصل يكون مفاده عدم حرمة النجس في البين وليس في الاصول اصلا متكفلا لحكم كلا طرفي الشك حتى يكون مناقضا للعلم بوجود النجس وبعبارة اخرى ما هو المجعول في الاصول لا يناقض العلم بالالزام وما يناقضه لا جعل له لانا نقول اولا انه لا ينحصر الاصول بأصالة البراءة والحلية حتى لا يكون مفاده نفي الالزام بل منها الاستصحاب وهو اذا كان مفاده ليس التأمين ينافي العلم بالالزام وثانيا انه لا فرق في المناقضة بين مفاد المطابقي للاصل ومفاد الالتزامي فان البناء العملي في كل طرف على الطهارة مستلزم لعدم وجوب اجتناب النجس في البين نعم لو جرى الاصل في احد الطرفين دون الآخر فلا يستلزم المناقضة لان كل طرف بنفسه ليس معلوم النجاسة فيجوز ان يدل دليل على وجوب الاجتناب عن احدهما او عن عدم وجوب الاجتناب عن احدهما وهذا معنى جعل البدل الذي اشار اليه المصنف ره في البراءة وبالجملة مورد جريان الاصل هو احتمال مطابقة الاصل للواقع والمفروض ان احتمال مطابقة الاصل في كلا الطرفين للواقع لا يعقل فيجب ان يسقط كلاهما لان سقوط احدهما ترجيح بلا مرجح هذا مع انه يمكن ان يجاب بوجه امتن وادق وهو ان يقال الاصول الجارية في نفي الاشتغال كاستصحاب عدم التكليف او اصالة البراءة لا يمكن ان تجري في مورد العلم بالاشتغال فان نسبة الاصل الى كل من طرفي الشك نسبة واحدة لان المفروض ان كل واحد من طرفي العلم الاجمالي مشتبه فالاصل الذي مفاده حلية هذا او ذاك لا يمكن ان يجعل والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول ان المدعى في الجواب الاول ان الاصلين في طرفي العلم لا يمكن جمعهما في الجعل فيرجع محصل الجواب الى ان الحكمين الذين ينافي جمعهما في الجعل يتساقطان من جهة بطلان الترجيح بلا مرجح والمدعى في الجواب الثاني ان الحكم المجعول في المشتبهات حكم واحد انحلالي وهذا الحكم الواحد لكي يشمل بملاك واحد كل مشتبه ينافي جعله مع العلم بالتكليف فبناء على الوجه الثاني ان الاصول لا يشمل مورد العلم الاجمالي لقصور في المقتضي وعلى الوجه الاول لوجود المانع واما الجهة الثانية فقد بين حكمها في الجهة الاولى وهو انه لا مانع من جعل الترخيص في احد المشتبهين لان مرتبة الحكم الظاهري محفوظة لان وجود الحرام في البين وان كان معلوما الا ان كونه هذا او ذاك مجهول فللشارع ان يجعل الحرام او الحلال في احد الطرفين ويستفاد من الكفاية ان الحكم لو لم يكن فعليا فلا مانع عن مخالفة القطعية وان كان فعليا فلا يمكن ان لا يكون موافقته القطعية واجبة فاحتمال كون العلم الاجمالي بالنسبة الى المخالفة القطعية بنحو العلية وبالنسبة الى الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء ضعيف جدا وفيه اولا ان محل البحث في جريان الاصول بالنسبة الى كلا طرفي العلم الاجمالي وعدم جريانه انما هو بالنسبة الى الحكم الفعلي لان مورد جريان الاصول هو الشك في الحكم الفعلي وبعبارة اخرى

مع تمامية جميع شرائط الحكم من البلوغ والعقل وغيرها يقع البحث فى ان احتمال الحكم منجز او التنجز يتوقف على العلم والا
لو شك فى تحقق شرائط الفعلى كالشك فى البلوغ او الاستطاعة او الوقت وامثالها فلى المرجع فيه اصالة الحل
او البرائة فمفروض البحث فى مورد الاصول النافية هو التكليف الذى لو كان فى الواقع كان تكليفا فعليا تمت
شرائطه وانما المانع عن تنجزه هو عدم وصوله الى المكلف بل قد يكون مورد الاصل هو الحكم الفعلى[٢] وثانيا دعوى التلازم
بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية فى التكليف الفعلى ممنوعة جدا لان مرتبة حكم الظاهرى
بالنسبة الى المخالفة القطعية غير محفوظة وبالنسبة الى الموافقة القطعية محفوظة لان كون الحرام هذا او ذاك مجهول
وجدانا وعدم وجوب الموافقة القطعية لو كان مستلزما لاحتمال المناقضة كما ذكره قده وجها لضعف الفرق
للزم سد باب قاعدة الفراغ والتجاوز لانه مع العلم بوجوب الطهارة فى الصلوة فكيف يحكم بصحة الصلوة بعد الفراغ
لو شك فى الطهارة فقناعة الشارع فى مقام الفراغ بالمحتمل مع ترخيصه لاحد الانائين من واد واحد ويرتضعان
من ثدى واحد وبالجملة فرق بين ان يقال لاتجتنب عن النجس فى البين وبين ان يقال اجعل النجس فى هذا الاناء
او اجعل الطاهر فى ذلك فان الاول ممتنع مع عدم التصرف فى الواقع كما هو المفروض والثانى لايمتنع بل واقع كما
فى القواعد التى شرعت فى مرحلة الفراغ نعم مع عدم ورود دليل بالخصوص يقتضى العلم بالتكليف الموافقة
القطعية والادلة العامة نحو كل شئ حلال لايمكن ان يكون دليلا لترخيص احد المحتملين تخييرا كما سيظهر فى
محله انتهى ثم لايخفى ان فى حرمة المخالفة القطعية لافرق بين اقسام المعلوم بالاجمال فيحرم المخالفة سواء علم نوع
التكليف كالحرمة او الوجوب او لم يعلم كدوران الامر بين وجوب شئ وحرمة شئ آخر وفيما علم النوع لافرق
بين العلم بمتعلق التكليف كالخمر المردد بين الانائين وعدم العلم به كالوجوب المردد بين الظهر والجمعة
لان المناط فى حرمة المخالفة هو العلم بالالزام الشرعى لا العلم بالملزم به فتردد الملزم به بين الوجوب والحرمة
لايوجب الفرق بعد العلم بالالزام فلا يقال ان المردد بين وجوب شئ وحرمة شئ آخر لايتنجز لان القدر
المشترك وهو الالزام الشرعى امر انتزاعى من الوجوب والحرمة وهو ليس تكليفا مولويا والتكليف المولوى
مجهول فلا يتنجز لما ظهر من ان المناط فى التنجز فى نظر العقل هو العلم العبد بان عليه من قبل مولاه وظيفة
مولوية والزام شرعى فيجب عليه الاحتياط وبعبارة اخرى المناط فى تنجز المعلوم التفصيلى فى المقام اى العلم
بالقدر المشترك هو امكان تعلق الخطاب الشرعى بامتثال القدر المشترك وفيما علم بوجوب شئ او حرمة شئ
آخر يمكن تعلق الخطاب بامتثال احد التكليفين كما يمكن تعلق الخطاب بالقدر المشترك فيما علم بخمر بين الانائين
وبوجوب بين الصلوتين ونتيجة الخطاب بالقدر المشترك فى الامثلة الثلاثة هو التجنب اما عقلا او شرعا
لانه لو تعلق التكليف بنفس المعلوم بالتفصيل مع قطع النظر عن خصوصية الواقعية فاثره انما هو امتثال
نفس المعلوم فعلى هذا لو لم يمكن تعلق الخطاب بالقدر المشترك مع قطع النظر عن الخصوصية فلا اثر
للعلم الاجمالى اصلا كدوران الامر بين المحذورين فان العلم بالالزام الشرعى فى واقعة واحدة المردد
بين الفعل والترك لايمكن ان يتنجز لان الخطاب المولوى انما يكون له جهة مولوية اذا امكن ان ينبعث العبد
العبد وان لاينبعث والمفروض فى دوران الامر بين المحذورين ان المخالفة القطعية والموافقة القطعية

الحق كما اشتهر فى مطابقة
الملاك مع الملاهى بمقدار
قاعدة الفراغ يجرى مع العلم
بالتكليف الفعلى ع

كلتاهما ممتنعات فالعلم بهذا الخطاب لا اثر له وبعبارة اخرى مناط التنجز هو ان يكون القدر المشترك المعلوم تفصيلا
قابلا لتعلق البعث المولوى اليه من دون ضم الخصوصية المجهولة اليه وفى المقام البعث الى القدر المشترك لغو
لانه بنفسه حاصل تكوينا والمفروض ان الخصوصية مجهولة لا يمكن ان تتنجز فهذا العلم الاجمالى لا اثر له كما ان الاصول
الشرعية لا يمكن ان تجرى فى المقام لانها وظايف عملية وفى المقام العمل على طبق اصالة عدم الوجوب وعدم الحرمة
يمتنع واجراء احد الاصلين دون الآخر ترجيح بلا مرجح وكذلك لا يمكن ان يكون هناك تخيير شرعى ولا تخيير عقلى
بل هناك تخيير تكوينى قهرى لان المكلف اما تارك او فاعل فلا ملاك للتخيير الشرعى لانه تحصيل الحاصل ولا
للتخيير العقلى لان مورده باب التزاحم وباب التخيير بين افراد الطبيعة وليس المقام منهما كما لا يخفى ثم ان عدم تاثير
العلم الاجمالى بوجوب شئ او حرمته مقيد بامور ثلاثة احدها عدم كون احد التكليفين معينا او كليهما تعبديا
الثانى كون القضية شخصية اى واقعة واحدة لا تكرر فيها الثالث عدم وجوب الموافقة الالتزامية وبانتفاء
احد هذه القيود يؤثر العلم الاجمالى لانه لو كان الواجب المحتمل تعبديا مثلا فالعلم به او بالحرمة يمكن مخالفته
القطعية لانه لو دار امر شئ بين كونه واجبا تعبديا او حراما ذاتيا كالصلوة فى ايام الاستظهار فلو اتت الحائض
بالصلوة من دون قصد القربة فقد خالفت التكليف المعلوم فى البين لانه لو كان حراما فلم تتركه ولو كان واجبا
فلم تفعله بشرائطه وهكذا لو كانت القضية متكررة كما ان وطى امرأته فى كل ليلة جمعة بين الوجوب والحرمة
يمكن المخالفة القطعية بان يفعل فى ليلة ويترك فى اخرى فبناء على كون العلم الاجمالى فى التدريجيات منجزا كالدفعيات
اما مطلقا او فيما لم يكن للزمان دخل فى ملاك الحكم يتنجز العلم فلا محالة لا يمكن الالتزام بالتخيير الاستمرارى فى الوقايع
بل يجب الالتزام بالفعل دائما او بالترك كذلك وهكذا لو قلنا بوجوب الالتزام بالاحكام بما هى عليها من الواقع يمكن المخالفة
القطعية لان المكلف لو التزم بان حكم الشئ غير الوجوب والحرمة خالف ما يجب عليه الالتزام به نعم لو قيل بوجوب
الالتزام بالاحكام المعلومة تفصيلا لا اعتبار وجوب الالتزام بالتكليف بعنوانه الخاص المجهول فى مورد العلم الاجمالى
فالمخالفة الالتزامية لا يتصور ايضا فتلخص ان تنقيح المقام الثانى وهو كفاية العلم الاجمالى فى تنجز التكليف وعدمه
يتوقف على ترتيب امور الاول فى بيان تحرير محل النزاع فى حرمة المخالفة القطعية وعدمها وانه مسئلة عقلية
محضة او مسئلة عقلية اصولية والنزاع فى انحفاظ مرتبة حكم الظاهرى فى مورد العلم الاجمالى وعدمه الثانى
فى بيان ضابط ما ليس معه مرتبة الحكم الظاهرى محفوظة ومنه تبين الفرق بين المخالفة القطعية وللموافقة
القطعية الثالث فى بيان مناط التنجز فى المعلوم بالاجمال وظهر انه فى غير دوران الامر بين المحذورين
بقيود ثلاثة موجود فى جميع اقسام المعلوم بالاجمال سواء كان الالزام معلوما بنوعه او بجنسه كدوران
الامر بين وجوب شئ وحرمة شئ آخر والرابع الذى يجب تنقيحه انما هو فى وجوب الموافقة الالتزامية
وعدمه وهذا النزاع لا يختص بباب المعلوم بالاجمال بل يجرى فى المعلوم بالتفصيل ايضا نعم بناء على وجوب
الالتزام بالعنوان الخاص من التكليف يسقط وجوب الالتزام فى بعض صور المعلوم بالاجمال وهو دوران

الامر بين المحذورين لان الالتزام بعنوانه الخاص مجهول فلا يمكن موافقته الالتزامية ثم ان البحث فى وجوب
الموافقة الالتزامية يقع من جهتين الاولى فى تنقيح موضوعه والثانية فى حكمه اما الاولى فقد يقال انا لا
نجد فى انفسنا سوى الادراكات والاعتقادات بالاشياء شيئا نسميه التزاما حتى يجب او لا يجب فمن
يعلم بوجوب الصلوة عليه ليس فى صقع نفسه سوى ادراك وجوبها والاعتقاد به فليس غير تصوره
والتصديق به شئ يعبر بالالتزام به وعقد القلب عليه حتى يبحث عن وجوبه وعدمه ومن هنا انكر
هذا القائل امكان التشريع لمن يعتقد الخلاف اى لا يمكن ان يبنى احد بان صوم الوصال واجب
قبل الشرع مع علمه بعدمه وجوبه من قبله ولكنه لا يخفى ما فيه فانه مضافا الى ما دل عليه الايات الكثيرة
والاخبار المستفيضة كقوله عز من قائل يعرفونه كما يعرفون ابنائهم وقوله جحدوا بها واستيقنتها انفسهم
وقوله حب الشئ يعمى ويصم وامثال ذلك الوارد فى ذم مقلد الاباء والاجداد ويكفيه المراجعة الى النفوس فرب
من احب شيئا مع العلم بانه ليس اهلا له لحب الرياسة ودعوى الاجتهاد يبنى عليه واقعا بحيث يضعف حتما
خلافه فليس الالتزام نفس ما يعتقده بمجرد الاظهار باللسان او ترتيب اثار الخلاف مع بقاء اعتقاده على
ما هو عليه بل يفرح بالجزئيات ويدقق بتقضيب الشهوة بحيث يمحيه عن صقع نفسه من جهة حبه لخلافه
والشاهد عليه عمل الوسواسى فانه فى شدة البرد او الحرارة يبنى على صحة عمله وفى هواء المعتدل يبنى على
فساده وبالجملة يمكن البناء القلبى والالتزام الانقيادى على خلافها محلله واما الثانية فلو كان المراد من الالتزام
بالحكم الشرعى الذى وقع البحث عن وجوبه وعدمه هو التدين بما جاء به النبى صلى الله عليه وآله والانقياد له فهذا
لا يمكن ان يقع محلا للبحث لان وجوبه من ضروريات الاسلام لانه لو لم يتدين احد بما جاء به صلى الله عليه وآله مع كونه
ضروريا يامن دينه فهذا كافر ولو كان المراد منه وجوب الالتزام بكل حكم شرعى سواء علم به او لم يعلم بحيث يجب
الفحص عن جميع الاحكام من الواجبات والمحرمات وغيرهما حتى يلتزم بها ولو لم يكن مكلفا بها اصلا فهذا
لا يدعيه مدعى وجوب الالتزام لان القائل به انما يقول فى كل حكم علم به المكلف يجب الالتزام به ولو لم يحصل
وجوبه فى كل واقعة يبتلى بها ولو كان المراد منه وجوب اتيان الواجب بعنوان وجوبه وترك الحرام
بعنوان حرمته فلا دليل عليه كذلك لان الاحكام الشرعية على اقسام ثلاثة منها ما يكون المطلوب فيه نفس
الاعتقاد وعقد القلب كاصول الدين فيجب على كل مكلف تحصيل الاعتقاد به وعقد القلب عليه والانقياد
له ومنها تعبدى يجب اتيانه بداعى الامتثال ومنها توصلى يجب اتيانه باى داع كان فاذا لم يرجع وجوب
الالتزام بوجوب تصديق النبى صلى الله عليه وآله فلا بد وان يرجع الى وجوب اتيان الواجب بعنوان الوجوب بحيث
لو عنونه بالمستحب لكان عاصيا وهذا يرجع الى قصد الوجه والقائل بوجوبه لا يقول به فى كل واجب و
لو كان توصليا او الى انه يجب ان ياتى كل واجب بداعى الوجوب بحيث لو اتى بالتوصلى من دون جهة
وجوبه بل للشهرة لكان عاصيا نعم يمكن ان يكون هذا ان محلا للبحث كما يمكن ان يكون المراد من وجوب الالتزام
العزم على العمل بما اتى به النبى صلى الله عليه وآله اى لا يبنى على العصيان او يلتزم بوجوب ما علم بوجوبه ولو لم يكن من محل
الابتلاء به فيلتزم بوجوب صلوة الجمعة فى زمان الحضور وعلى اى حال فلم يدل دليل على وجوب الموافقة
الالتزامية باحد هذه المعانى بحيث كان فى كل واجب توصليا كان او تعبديا تكليفان احدهما العمل الخارجى

والاخر

والآخر العقد القلبي وماهو الواجب عقلا وشرعا هو الالتزام بما جاء به النبي ص نعم من مراتب الايمان وكماله ان
يؤتى بكل واجب بعنوان وجوبه او بوجه وجوبه والالتزام بكل حكم على ماهو عليه فتامل الامر الخامس ان العلم
الاجمالي يؤثر في التنجيز فيما لو كان كل من الطرفين لو تعلق العلم به واقعا كان التكليف به منجزا فلو لم يكن كذلك كما اذا
كان الاصل الجاري في احد الاطراف مثبتا للتكليف لا نافيا او كان احد الاطراف معلوم التكليف قبل العلم الاجمالي
بالعلم الوجداني او بالامارة فهذا العلم الاجمالي لا يؤثر تنجيزا وبعبارة اخرى من شرائط تنجيز العلم الاجمالي ان
يكون الاصل الجاري في احد الاطراف مثبتا سواء كان اصلا عقليا او شرعيا تنزيليا او غيره فلا مانع من جريان
الاصول في الاطراف لان العلم بوقوع قطرة من البول اما في الماء النجس بالبول واما في غيره لا يؤثر اثرا لان العلم
الكذائي ليس علما بالتكليف لانه لو وقع هذه القطرة في النجس الذي كان معلوما بنجاسته سابقا اما وجدانا او
بالبينة او بالاستصحاب فليس تكليفا اخر غير المعلوم السابق فلا يخرج المعلوم السابق عن المعلوم التفصيلي
فيصير الشك بالنسبة الى وقوعها في غير الاناء المعلوم نجاسته سابقا بدويا فلا اثر له واحتمال مخالفة الاصل
المثبت الجاري في احد الاطراف وكذلك الامارة المثبتة لا يؤثر شيئا لان احتمال المخالفة بعد كونه ملغى بامر
الشارع وجوده كالعدم وكان او لم يكن يكون التنجيز ووجوب الاجتناب السابق على العلم الاجمالي
بالنسبة الى هذا الطرف مانعا عن تاثير العلم الاجمالي في مثل الاصول الشرعية والامارة لا المعلوم من قبل العلم
الاجمالي له ولا العلم يوجب تنجزا او في الاصول العقلية كما اذا علم اجمالا بوقوع قطرة اما في الاناء الطاهر الذي
ليس طرفا للعلم واما بوقوعه في الاناء الذي هو طرف للعلم لا اثر للعلم فان المعلوم وان لم يعلم بوقوعه في
احد من الاناءين الذين احدهما محكوم بالنجاسة شرعا بل علم بوقوعه اما في الطاهر المعلوم واما فيما يحتمل ان يكون نجسا
واقعا ويمكن ان يكون النجاسة من نقطة بجزء الا انه على اي حال العلم بهذه النجاسة لا يؤثر في التنجيز لاحتمال وقوع
فيما هو نجس واقعا وفيما هو لازم الاجتناب عقلا فاحتمال وقوعه في الاناء الذي لم يكن طرفا لا يخرج عن الشك
البدوي وبالجملة اذا كان الاصل في احد الطرفين موافقا للعلم الاجمالي فالعلم الاجمالي لا يؤثر اصلا فيجري الاصل
مثلا لو شك في وقت المغرب بقرائته صلوة المغرب ثم علم اما بفوتها او بفوت الظهر فمن حيث ان الاصل
في المغرب مثبت فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ في الظهر وسيجيء توضيح ماذكرناه مفصلا انشاء الله في باب البرائة ويجيء
انشاء الله في الانسداد الصغير ان كلما يمتنع عن تاثير العلم اذا كان سابقا يوجب انحلال العلم لو كان لاحقا بعد العلم
الاجمالي لو قامت البينة على نجاسة احد الاناءين ينحل العلم الامر السادس ان العلم الاجمالي انما يوجب تنجز
وسقوط الاصل في الاطراف اذا كان الاطراف متعلقا بشخص واحد او كان الاصول الجارية في الاطراف ووظيفة
اجرائها من مكلف واحد واما لو كان كل طرف متعلقا بغير من تعلق به الطرف الآخر ولا يكون وظيفة اجرائها
من واحد فلا يؤثر فالعلم اما بجنابة نفسه او بجنابة شريكه في الثوب لا يؤثر في التنجيز فلا مانع من اجراء اصل
الطهارة لان كل مكلف انما هو مكلف بتكليف نفسه لا بالتكليف المشترك بينه وبين غيره وهكذا لو ائتم احد
احد الشريكين بالآخر صحت صلوتهما اما الامام فواضح واما المأموم فلانه وان علم اما بجنابة نفسه او بجنابة
امامه الا انه حيث دلت الادلة على انه لو انكشف للمأموم بعد الصلوة ان الامام لم يكن متطهرا صحت صلوة المأموم

نافيا والعلم بكون مثبتا ... كالعلم بنجاسة ... التكليف ... احد الاناءين واما لو كان الاصل الجاري ...

فالعلم بجنابة نفسه او امامه واقعا لا يؤثر لانه من هذا الدليل الدال على الاجزاء يستفاد ان الجنابة الواقعية لامامه
ليست مضرة بل المضر الجنابة المعلومة للامام والمعلومة للمأموم ففي المقام لا الامام يعلم بجنابة نفسه ولا المأموم
يعلم بجنابة امامه وعلم المأموم بجنابة نفسه او امامه لا يؤثر الا اذا كان المانع الجنابة الواقعية للمأموم والامام
كليهما فيكون احتمال جنابة الامام مضرا بالاقتداء لكونه طرفا للعلم كاحتمال كون ماء الوضوء غصبا او نجسا واما اذا كان
المانع جنابة المعلومة اما للامام او للمأموم في طرف الامام لمجرد علم المأموم بجنابة نفسه او امامه لا يضر وبعبارة
اخرى لو كان من شرائط صحة الاقتداء اجراء اصل الطهارة في الامام من المأموم لكان العلم في المقام مانعا
عن الاقتداء واما لو كان من شرائط الاقتداء اجراء اصل الطهارة في الامام من المأموم فلا مانع من الاقتداء
في المقام لان الامام يجري اصالة الطهارة في حق نفسه ولا يقال يكفي في تنجيز العلم الاجمالي انه لو انكشف الواقع
لكان العلم المتعلق باي طرف منجزا ففي المقام كان الامام جنبا واقعا او المأموم تنجز كل طرف فيعلم المأموم
بفساد صلوة نفسه او بفساد صلوة امامه لانا نقول العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي لو كان العلم التفصيلي طريقا
محضا بحيث كان التنجيز دائرا مدار الواقع وفي المقام حيث علم بدليل الاجزاء ان الطهارة المحرزة للامام بالاصل
كاف في صحة صلوة المأموم وليست الصحة دائرة مدار الواقع فلا يعقل ان يفرض حال الاجمال حال الانكشاف
لان حال الانكشاف يحصل قيد في المأموم به ليس حاصلا حال الاجمال فكيف يقاس بصورة العلم بجنابة الامام
مفصلا ويقال ان احتمال جنابته اذا كان مساويا لاحتمال جنابة المأموم فيكون كاحتمال غصبية الماء مع تساويه
لاحتمال النجاسة في المنع لما ظهر انه لم يتصرف من قبل الشارع في النجاسة والغصب اصلا وقيدهما بالوثاق على ما
الواقعية احدهما من جهة التقييد الشرعي كالنجاسة والثاني لجهة التزاحم كالغصب ويكفي لجهة المزاحمة
منجزيته باي منجز ولو كان عقليا لكونه طرفا للعلم وليس حال المانع المردد بين الغصب والنجس اردء من
حال ترديد الحرام في الاطراف بين كونه غصبا او نجسا ومن ترديد الغصب بين كونه في هذا الاناء او ذاك
وهذا بخلاف الطهارة الحدثية في صحة الاقتداء فانها ليست بواقعيتها شرطا فاحتمال الحدث في الامام لا يتساوى
مع احتمال الحدث في المأموم ٢ السابع ان من شرائط تنجز العلم الاجمالي ان لا يأخذ العلم التفصيلي في
موضوع الدليل او لا يأخذ خصوصية في موضوعه يكون اخذها مساوقا لاعتبار قيد التفصيلي فيه مثلا
اذا كان قوام مالية المال لاحد تشخصه وامتيازه فاذا زال تشخصه بالامتزاج والخلط كتلف احد الدرهم
عند الودعي فيزول ملكيته لهذا الشخص فيشترك في الدرهم الباقي مع الآخر الذي ودع درهمين فاخذ
الدرهم المشترك بينهما ثالث لا مانع منه ولا يعلم تفصيلا بعدم انتقاله من مالكه الواقعي اليه لانه لو كان
العلم الاجمالي بان الدرهم الباقي اما تمامه من هذا او ذاك مؤثرا في التنجيز لكان هذا العلم التفصيلي حقا
واما لو لم يكن بنجز الاعتبار التميز في مالية شيء لشخص فلا وبعبارة اخرى ليس المقام من قبيل المخالفة القطعية
للمعلوم الاجمالي بعد قيام الدليل في زوال حق احد المالكين من نصف ماله بالخلط فان كان في المقام كلام
فيجب المناقشة في هذا الدليل لا من عد المورد من موارد المخالفة القطعية الثامن ان يكون التكليف
المعلوم اجمالا محفوظا على ما هو عليه فلو تبدل موضوع التكليف بجهة من الجهات كالحلف والاقرار و
التحالف فالعلم به لا يوجب تنجيزا لان الحلف يذهب الحق المحلوف عليه وكذا الاقرار يقتضي ثبوت حق

على

على المقر وكلت التحالف مقتضى لحل العقد كحله بالاقالة فلا ينحل مسئلة التحالف مثلا نعلم اجمالا بان العقد
وقع اما على العبد او الجارية فانتقل احدهما الى المشترى يقينا فرد الثمن اليه مخالف للعلم التفصيلى وحاله
عدم وقوع العقد على العبد ولا على الجارية لا تجريان مع العلم بوقوعه على احدهما فلو تم دليل على ان
التحالف كالاقالة يخرج العلم بوقوع العقد اما على العبد واما على الجارية عن العلم بالوضع او التكليف فلا
علم تفصيلى بان رد الثمن الى المشترى رد غيرها اليه وهكذا لو جعل الحكم فى مورد الجهل حكما ثانويا كالاحكام
العذرية لا حكما طريقيا فبمجرد الجهل ينقلب موضوع التكليف فى جميع موارد حكم الحاكم بالتنصيف كما فى تعارض
البينتين اذ نكول الطرفين عن اليمين او عدم امكان اقامة البينة ولا امكان الحلف للطرفين كما فى مسئلة الودعى
يكون الامر من هذا القبيل لان حكم الحاكم وان كان مورده الجهل بالمالك الا ان بحكمه ينقلب الموضوع ويتنصف
المال واقعا نعم الاشكال العويص فى مسئلة الحلف والاقرار فانه كيف لا يجوز للمحلوف عليه المقاصة مع
علمه بكذب الحالف فلو ذهب حقه كيف لا يجوز للحالف فيما بينه وبين الله التصرف فيما حلف عليه ثم كيف
ينقلب الامر اذا اكذب الحالف نفسه ثم كيف ينفذ تصرفاته الواقعة قبل تكذيب نفسه وبعد حلفه وهكذا فى
مسئلة الاقرار بعين لزيد ثم الاقرار بانها لعمرو ثم لبكر فانه كيف يغرم للاثنين وكيف يكون عين واحدة
لاشخاص عديدة حتى يكون اقراره للاول موجبا لتلف المال للثانى واقراره للثانى موجبا للتلف على الثالث
وهكذا وكيف كان فالاشكال الجارى فى هذين البابين لا ربط له بمسئلة العلم الاجمالى ولا يرد اشكال فى تنجيزه اذا
كان واجدا للشرائط المتقدمة والامثلة المذكورة فى كلام المصنف ره يرجع الى فقدان احد شروط التنجيز لا الى
اصل الاشكال فى تنجيز العلم الاجمالى فكون العلم الاجمالى بالنسبة الى المخالفة القطعية علة وكفاية فى اثبات
الحكم كالتفصيلى مما لا ريب فيه فتلخص مما ذكرنا ان تاثير العلم الاجمالى فى التنجيز يتوقف على امور احدها
ان يكون التكليف المعلوم بالاجمال متعلقا بشخص واحد لا شخصين فالعلم الاجمالى بجنابة احد الشريكين
لا اثر له ثانيها ان لا ياخذ العلم فى موضوع الحكم او فى نفس الحكم بنتيجة التقييد وهذا على اقسام اربعة
الاول ان ياخذ العلم فى لسان الدليل متصلا او منفصلا كما اذا قيل معلوم البولية نجس وهذا فى شموله
للعلم الاجمالى وعدم شموله يتبع لسان الدليل فقد يستظهر منه ان العلم الماخوذ فيه هو العلم التفصيلى فالعلم
الاجمالى لا يوجب التنجيز الثانى ان يستكشف اعتبار العلم من دليل الاجزاء كما اذا ورد الدليل على صحة الاقتداء
بمن كان فى الواقع جنبا او فاسقا او كافرا فيستكشف من هذا الدليل ان المانع هو الجنابة المعلومة والفسق المعلوم
والكفر المعلوم لا واقعها وهذا الدليل قد يفيد اعتبار العلم التفصيلى اى الاحراز الحاصل بالعلم الاجمالى كما فى
الثالث باحد الجنبين او اقتدائه باحد الفاسقين او الكافرين فان الاقتداء لا يجوز منهم حتى انه لا يجوز الاقتداء
فى مورد العلم بجنابة احدهما وان كان احدهما فاسقا لان اثر العلم لا يلزم ان يكون من سنخ واحد وهكذا امثلة
اجارة احدهما للعبادة فانه لا يجوز وان جاز اجارة احدهما او كليهما لكنس المسجد فان فى باب الوضع يكفى
مالكية الاجير لعمل نفسه فى صحة الاجارة بخلاف باب العبادة الثالث ان ياخذ خصوصية مساوقة لا

اقتداء صح

العلم في الموضوع كاعتبار التميز في المال فبمقتضى المزج يزول الملكية الشخصية وتتحقق الاشاعة الرابع ان يكون
الواقع منقلبا بحكم الحاكم كما في موارد التنصيف بان يكون الشارع جعل الملكية موقوفا بامر الحاكم فيكون حكمه
موضوعيا وواقعيا ثانويا كالاضطرار فحكم الحاكم في مورد تعارض البينتين او نكول الطرفين او عدم امكان
الحلف واقامة البينة توجب ان يكون الملكية الواقعية لشخص متوقفة على العلم واما في مورد الجهل مع
الحكم فليس المال لمالكه الاصلي وهذه الاقسام الاربعة اخذ العلم وعدمه قيدا للموضوع او الحكم شرعا
ويشترك معها في هذا ما اخذ فيه الاثم عقلا كجميع موارد باب المزاحمات فان الغصب وان كان من حيث حرمة
التصرف فيه مرسلا ولكنه في جهة مزاحمته مع الوضوء او الصلوة مقيد بما اذا كان معلوما لان جهة ما نعيته حيث
انه ليس لاعتبار عدمه للصلوة بل من حيث مزاحمته ومن جهة اجتماع الامر والنهي واعتبار المندوحة تتوقف
على كونه معلوما والا ليس مزاحما للعبادة كما في كل مزاحم كما برهن عليه في محله فالغصب الواقعي ليس مضرا بالصلوة
نعم له جهة فرق مع ما اخذ فيه العلم قيدا شرعا لا يقوم مقامه كل منجز في كل مقام كما عرفته تفصيلا بخلاف ما
اعتبر فيه العلم لجهة المزاحمة فان اعتبار العقل العلم فيه انما هو لجهة منجزية العلم فكل منجز شرعي او عقلي
يكفي للمزاحمة ولذا ذكرنا انه يبطل الوضوء بالماء المردد بين الغصب والمباح ثالثها ان لا يتبدل الموضوع
الحكم او الوضع بعروض شيء فلو تبدل ومثاله كما في جميع موارد التداعي اي التحالف ولا يؤثر العلم الاجمالي
اصلا لان بالتحالف العقد يبطل فان التفاسخ انما شرع من التداعي الذي هو ورود ادعاء كل من المتعاقدين
فيه ما ادعاه الاخر بحيث لا يكون هناك مثبت فيتحقق حكمه حكم الفسخ الناشي من الخيار والانفساخ الناشي
عن التلف قبل القبض والاقالة الناشية عن رضاء كليهما بحل العقد فكما انه لا اشكال في انه بالفسخ يرجع
كل ملك الى مالكه الاصلي فكذلك بالتفاسخ بالتعهدات لا يكون طرو وطارو موجبا لسلب الاثر عن المعلوم
بالاجمال فلو طرء طار كذلك فهذا العلم لا يوجب تنجزا ومسئلة الاقرار والحلف كذلك فان المال وان لم
يخرج واقعا بالحلف عن ملك المحلوف عليه ولذا لا يجوز للحالف التصرف فيه فيما بينه وبين الله لان
الحلف ذهب اثر الملكية الواقعية فلو علم الثالث بكذب الحالف فلا مانع لان يتصرف فيما اخذه الحالف
لحلف الغموس لان المال وان لم يخرج بالحلف عن ملك المحلوف عليه واقعا الا انه مال مسلوب عنه اثر الملكية
هكذا مسئلة الاقرار فانه لو صار الاقرار سببا لمالكية المقر له فلا مانع من اجتماع العين التي اقر بها المقر اولا
لاحد والغرامة التي بسبب اقراره ثانيا بالعين لغير المقر له الاول يوخذ منه لان اجتماعهما عند واحد
انما يعلم بمخالفة الحكم الواقعي تفصيلا اذا بقي الغرامة على ملك المقر واما اذا ذهب اثر الملكية
جاز التصرف لغير المالك بدون رضى المالك فلا مانع لاجتماعها مع العين عند واحد وبالجملة فالعلم
الاجمالي بان واحدا من العين او الغرامة ليس ملكا لاحد من المقر لهما لا اثر له لانه بالاقرار اذا جاز تصرف
المقر له في الغرامة يجوز تصرف الثالث فيهما ايضا وهذا لا ينافي عدم جواز تصرف المقر له فيما بينه وبين الله
مع علمه بكذب المقر وكذلك عدم جواز تصرف الحالف لان الحكم المجعول في مورد الجهل يتصور على اقسام ثلثة
احدها ان يكون طريقيا محضا او مجعولا لرعاية الواقع كاغلب الاحكام المجعولة في مورد الجهل كالاصول والامارات

وثانيها ان يكون موضوعيا صرفا وواقعيا ثانويا كالحكم المجعول في تعارض البينتين ونكول الطرفين ومسئلة الودعيين فيصير المجهول كالاضطرار فغاية الفرق بينهما ان الحكم المجعول في باب الضرورة والاضطرار لا يتصور الا ان يكون واقعيا ثانويا وفي مورد الجهل يتصور فيه الظاهرية والثانوية وثالثها ان يكون من جهة طريقيا ومن اخرى سببيا كالحكم المجعول في مورد الحلف والاقرار فان الحلف والاقرار لهما جهة طريقية لانهما كاشفان عن الواقع بل الحلف اقوى من البينة من حيث الامارتية والاقرار اقوى من جميع الامارات حتى من حكم الحاكم ومن الحلف ولهما جهة موضوعية لحكم الشارع بان الحق ذهب بيمين الحالف وحكمه بان اقرار العقلاء على انفسهم جائز فمن حيث جهة الطريقية لا يجوز للحالف التصرف اذا حلف كذبا وكذا لا يجوز للمقر له التصرف في المقر به لو علم بكذب المقر ومن جهة الموضوعية لا يجوز للمحلوف عليه المقاصة من الحالف ولو كانت المحلوف فيه عينا خارجيا وينفذ اقرار المقر فيثبت الغرامة عليه لان بعد اقراره ثانيا بان العين لغير المقر له اولا يكشف ان باقراره للاول اتلف مال الثاني فيجب عليه الغرامة فالغرامة للثاني تثبت بجهة الاتلاف بالاقرار للاول ولذا لو لم يكن العين بيده فلا يسمع اقراره كما لو اقر بان ما بيد زيد فهو لعمرو فانه لا يترتب عليه اثر الا اثر الشهادة وبالجملة مناط تاثير العلم الاجمالي في التنجيز ان يكون الواقع محفوظا على ما هو عليه فلو لم يكن كذلك اما باخذ العلم التفصيلي فيه او لخصوصية فلا اثر للعلم اصلا قوله قدس سره

المقصد الثاني في الظن الخ

لا يخفى ان ما اسسه قدس سره بجعل الامارات الغير العلمية حجة من اصالة الامكان لا اساس له من غير فرق بين التكوينيات والتشريعيات فان امكان الشيء اي تساوي طرفي وجوده وعدمه يحتاج اثباته الى برهان كالوجوب والامتناع ومجرد غلبة الممكنات لا يفيده لان يكون الاصل في الشيء هو الامكان ولا وجه لحكم العقلاء بالامكان مع احتمال الوجوب والامتناع وليس هناك اصل آخر يقتضي اثبات امكان الشيء المردد امره بين احتمالات ثلاث بل ولا هناك استصحاب او قاعدة لا في التكوينيات ولا في غيرها والامكان الذي ذكره في كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان ليس بمعنا ما هو محل البحث في المقام ولا تساوي وجوده وعدمه بل بمعنى احتمال الذي هو احد المعاني السبعة من الامكان كما ان لا تقتضي الامكان الوقوعي بعد الفراغ عن امكان الذاتي ومجرد عدم وجدان ما يمنع الوقوع لا يقتضي ان يكون ممكن الوقوع ثم ان الامكان في محل البحث ليس مقابلا للامتناع الذاتي فانه لا يمتنع ذاتا ان يقال افعل ولا تفعل نعم الجمع بين الارادة والكراهة ممتنع ذاتا الا ان محل البحث ليس مبنيا على كون الامر ناشئا عن الارادة والنهي ناشئا عن الكراهة كما لا يخفى فبالجملة محل البحث في امكان التعبد بالامارة الغير العلمية وهو المقصود منه في عنوان البحث هو الامكان

الوقوعى لا الامكان الذاتى لان جعل امارة مؤدية الى خلاف الواقع لا امتناع فيه ذاتاً وليس كاجتماع النقيضين
وارتفاعهما الذاتى يمتنعان ذاتاً فى عالم الخارج والتصور بحيث ان المتصور مهما هو المفهوم الانتزاعى لانفس
واقع النقيضين فانه لا يمكن تصور الوجود والعدم فى تصور واحد فحقيقة الامتناع الذاتى هو ما لا يتعقل
وجوده فى اى وعاء ذاتاً ويستحيل تحققه حقيقة لا ما يستلزم من فرض وقوعه محذور ويتلوه تال فاسد
كنقض الغرض والقبح على الحكيم فانهما من الممتنعات الوقوعى لا الذاتى والمراد من التعبد اعم من الجعل الابتدائى
والامضائى بل كل امارة غير علمية بالاستقراء من الامضائيات لان حجيتها عند العقلاء ثابتة فمعنى جعلها امضاء
ما عليه العقلاء من البناء على كونها وسطاً لاثبات متعلقها وعلى هذا فكون الشارع العالم بالغيب عالماً
بدوام موافقة هذه الامارة او باغلبية مطابقتها من غيرها لا يا ثر اثراً لان هذه لو كانت مجعولاً ابتدائياً
منه كانت مطابقتها دائماً او غالباً سبباً لجعلها واما لو كانت امضائية فعلمه بالغيب ليس منشأ للامضاء الا
ان يكون منشأ لكون العمل بها من جبليات العقلاء او فطرتهم بحيث كان الردع عن العمل بها منافياً لكون
الشريعة سمحة سهلة والمراد من الامارة الغير العلمية كل امارة كانت جهة اماريتها وكشفها عن الحكم الشرعى
لجهة اماريتها عن الامورات الخارجية اى محل البحث فى المقام ومانعية تعبده من عدم لزوم محذور فى تعبده
هو ما يكشف عن الحس لا ما يبتنى على الحدس والنظر والاجتهاد فالخبر الواحد يمكن التعبد بشرط الانه فى
جهة كشفه عن الحكم الشرعى لجهة كشفه عن الامر الخارجى ولا فرق بين ان يقول زرارة قال ابو جعفر
او يقول جاء زيد واما اذا ابتنى جهة كشفه على اعمال حدس واجتهاد فهذا ليس محلاً للبحث فى المقام كالقياس
ومثله فحجية القياس عند العقلاء لا يلازم حجيته عند الشارع لان قياس شئ على شئ لعلة مشتركة بينهما بمجرد
الشريعة ثبتت فان مناطاتها مجهولة لنا لعدم التصريح بالعلة فى النص والا يخرج الامر عن القياس ودخل فى باب
علة المنصوصة المتعدية من موردها الى كل ما هو مشترك معه فى العلة وبالجملة محل البحث فى امكان التعبد
بالامارة الغير العلمية وامتناعه ليس الامكان على طريق الكلى بل مدعى الامكان يكفى له اثبات امكانه على
سبيل الموجبة الجزئية فى مقابل السلب الكلى ثم ان ما ذكر وجهاً للامتناع من اجتماع الحكمين او نقض الغرض
يجرى بكلا قسميه على مذهب العدلية واما على مذهب الاشاعرة فلا يجرى محذوره الاخير كما انه لا يجرى
بناء على انسداد باب الاحكام فالمهم فى المقام هو البحث عن لزوم التاليين الفاسدين على مذهب
العدلية فى حال الانفتاح او عدمه واما التالى الفاسد الذى ذكر فى كلام ابن قبة ره غير صحيح من انه
لو جاز التعبد بالاخبار عن النبى صلى الله عليه وآله لجاز التعبد بالاخبار عن الله سبحانه فيما لا اعراض عنه احد لانه لا
ملازمة بين امكان التعبد بالاخبار عن النبى وامكان التعبد بالاخبار عن الله تعالى فان الاخبار عن النبى
لا يحتاج الى مؤنة زائدة على السماع بخلاف الاخبار عن الله فانه يتوقف على مرتبة وشأن لا يحصل
لكل احد بحيث لو لم يكن المخبر عن الله تعالى قادراً على الاعجاز وآتياً بالمعجزة لا يكشف لنا ثبوت ولاية
وشأن له فالقياس مع الفارق فعمدة الاشكال هو نقض الغرض وتبعيه آخر تفويت المصلحة والجمع بين الحكمين

المتمادين اما التفويت مسئلة المصلحة فبناء على كون حجية الخبر من باب الطريقية المحضة بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة
سوى الكشف عن الواقع كما هو على هذا الوجه حجة في طريق العقلاء ففيه ان التفويت يلزم لو كان الخبر اغلب مخالفة
للواقع في نظر الشارع من الادلة الموجبة للجزم التي يستعملها المكلف للوصول الى التكاليف ولم يكن هناك مصلحة النوعية
واما لو كان مساويًا من حيث المخالفة او اقل من الادلة القطعية او كان ازيد ولكن كان في جعله وحجيته مصلحة نوعية
كالتسهيل على العباد فلا يلزم محذور اصلا اما بناء على كونه اقل مخالفة او مساويًا فلعدم لزوم تفويت لانه على
اي حال يفوت من المكلف مقدار من المصالح ولا فرق بين حصوله من الامارات الغير العلمية او من الامارات
العلمية واما بناء على كونه ازيد مخالفة فلعدم كون هذا التفويت محذورا بعد كون الجعل مصلحة للنوع وتفويت
المصالح الشخصية لادراك المصالح النوعية غير عزيزه في طريقة العقلاء وفي الاحكام الشرعية ولذا قد يكون
الضرر والحرج علة للتشريع لا حاكما على الادلة الاحكام واذا كانت علة له فلا يدور مدار الضرر والحرج الشخصيين
لان قلت لو كان مساويا للادلة القطعية التي يستعملها المكلف من حيث المخالفة او اقل لزم الخلف لان المفروض
انفتاح باب الواقع وفرض التساوي او الاقلية خلف ورجوع الى فرض الانسداد اذ ليس المراد من الانسداد انسداد
باب الجزم ولو كان جهلا مركبا بل انسداد باب الواقع فالمراد من الانفتاح هو انفتاح باب الوصول الى الواقع
ولو كان الخبر ازيد مخالفة للطرق المجعولة فلا يكفي في تشريعه مصلحة النوعية لان هذه المصلحة النوعية لو زاحمت
المصلحة الواقعية وغلبت عليها فالحكم الواقعي اما يزول فهذا التصويب باطل واما يبقى بلا مصلحة وهذا حكم
بلا ملاك ولو لم تغلب عليها بل تساويا المصلحة الواقعية مع المصلحة النوعية فيجب ان يكون بين الحكم الواقعي
والحكم الذي ادت اليه الامارة الغير العلمية تخييرًا كالخصال ولو غلبت المصلحة الواقعية على المصلحة النوعية
فعاد محذور التفويت في بعض الامارات وبالجملة لا مع فرض التساوي يمكن رفع المحذور لزوم الخلف ولا مع
فرض زيادة المخالفة في الامارة المجعولة للزوم التصويب او كون الحكم بلا صفة او التخيير او التفويت وكلها فاسد
قلت اما الاشكال على الاول فمندفع بانه لا يلازم فرض انفتاح باب الواقع لسد باب الوقوع في الخطاء لانه يمكن
ان يسئل المكلف عن عدة من اصحاب الامام ع مع امكان تشرفه بحضوره والسؤال عن جنابه وهذا طريق لكل
العقلاء في اخذ مقاصدهم ولذا ترى المستفتي مع امكان وصوله عند مفتيه يسئل عن غيره المطلع على فتواه ففرض
انفتاح باب الواقع وامكان الوصول اليه غير فرض انسداد باب الوقوع في الخطاء فمع فرض امكان الوصول الى الواقع
لو ساوى الجزم الحاصل للمكلف مع الامارة المجعولة في الوقوع في الخطاء او كانت الامارة اقل خطاء فلا مانع من جعل
حجيتها و اما الاشكال على الثاني فمندفع بما سيجيء في رفع التناقض بين الحكم الواقعي والحكم الذي ادت اليه الامارة
وبجملة انه لو كانت مصلحة التسهيل في عرض مصلحة الواقع للزم احد المحاذير المتقدمة لانه بناء على ذلك يقع
المزاحمة بين المصلحتين والكسر والانكسار بينهما واما لو كانت المصلحة النوعية في طول مصلحة الواقع وفي غير هذه
الرتبة كاختلاف المرتبة بين الحكمين الناشئين عن هاتين المصلحتين فلا يقع المزاحمة حتى يلزم احد المحاذير

المتقدمة هذا كله بناء على كون حجية الخبر من باب الطريقية وكفاية المصلحة النوعية لجعل الامارة ولزوم منه تفويت
مصلحة الواقع واما بناء على عدم كفايتها ولابدية تدارك المصلحة الفائتة بالمصلحة الشخصية المعبر عنها بالسببية
فنقول السببية على اقسام ثلاثة الاول ان يكون الحكم تابعا للامارة بان لايكون للوقايع الخارجية حكم مجعول اصلا
بل ينشاء حكمها بعد قيام الامارة عليها او كان في الواقع حكم ولكن نسخ بقيام الامارة على خلافه وهذا التصويب
الاشعري وغير معقول الثاني ان يكون الحكم الفعلي تابعا للامارة اي الحكم الواقعي مقيد بعدم قيام الامارة على
خلافه وهذا تصويب المعتزلي اجمع الامامية على بطلانه الثالث ان يكون في العمل بالامارة مصلحة اي في جعل
العمل مطابقا للامارة والتطرق بها مصلحة لا بان يكون المصلحة في المؤدى وهذا الوجه في الحقيقة جمع بين
الطريقي والسببي لانه ليس طريقي محض لان الطريق ليس فيه مصلحة شخصية وهذا الوجه مشتمل عليها ولا سببي
محض لان السببي ما كانت المصلحة الثابتة فيه في مؤداه وهذا ليس في مؤداه مصلحة بل في العمل بالمؤدى و
الالتزام به في مقام العمل على انه الواقع ثم ان السببي الصحيح على فرض لزوم الالتزام به على مذهب الامامية هو
هذا المعنى من السببي المعبر عنه بالمصلحة السلوكية الا انك عرفت عدم لزوم الالتزام به لانه بناء على الطريقية
امال يس هناك تفويت او ليس بقبيح ثم ان في بعض نسخ المتن زيد لفظ الامر فصار العبارة في الوجه الثالث
هكذا الا ان الامر بالعمل على طبق الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الاثار الشرعية
المترتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة وعلى هذا التقدير المصلحة المتداركة للمصلحة الفائتة هي المصلحة في الجعل مع انه
مقصود المصنف رح ليس الا هذا الوجه من وجوه السببي والمصلحة في الجعل معتبرة في كل حكم شرعي بناء
على التحسين والتقبيح العقليين كان الحكم طريقيا وسببيا ومنشاء زيادة لفظ الامر توهم ورود اشكالين على
جعل المصلحة في العمل بالامارة المندفعان بزيادة لفظ الامر الاول انه ليس في العمل بالامارة الغير العلمية مصلحة
اصلا مع قطع النظر عن الامر بالعمل بها فان التعبد بها تشريع صرف من دون جعلها حجة والاتيان بمؤداها
ليس مشتملا على المصلحة لان المفروض عدم اشتماله عليها وبعبارة اخرى صلوة الجمعة التي اخبر العادل بوجوبها
لو كانت هي المشتملة على المصلحة رجع الى التصويب ولو كان الالتزام بوجوبها وجعلها هي الواقع مشتملا على المصلحة
رجع الى تشريع المحرم ما رأى ذا مصلحة فليت المصلحة المتصورة في هذا الوجه الا ان تكون في الجعل الشرعي وفي
الامر بالعمل بالامارة الثاني انه ليس في باب الحجية عمل خارج عن الاتيان بالمؤدى حتى يكون هو ذا مصلحة
باعثة للامر الشارع بما فيه المصلحة فما يمكن ان يكون فيه مصلحة هو الامر الشرعي بالعمل بالامارة وبعبارة اخرى
قد يستشكل على الاول بكون الاحكام الوضعية كالحجة والطهارة والنجاسة والولاية والحرية وامثال ذلك منتزعة
عن الاحكام التكليفية بانا لا نتعقل هناك حكم تكليفي ينتزع عنه الحرية او الحجية او لزوم العقد لان الحكم التكليفي
الذي هو منشاء انتزاع الوضعي لابد ان يكون مناسبا للحكم الوضعي والمناسب للوضعي غير متصور فلا محيص
تكون المصلحة المقصودة في المقام في الامر بالعمل بالامارة لانه ليس غير الامر شيء في المقام يكون هو ذا مصلحة وفيه
ما لا يخفى اما الاشكال الاول فمندفع بملاحظة حال التعبديات فان الصلوة مع قطع النظر عن تعلق الامر بها
لا مصلحة فيها واتيانها بداعي امرها دون امر تشريع والامر بها مشروعا يمكن التعبد بها مع ان المصلحة الثابتة فيها
انما هي في نفس المامور به لا في الامر والتشريع ذلك لا ينافي بحث ان يكون تمامية الملاك والمصلحة متوقفة

على الجعل وبين ان يكون المصلحة في المجعول غاية الامر مقيدا بقصد الامر كما في الصلوة او بتحققه كما في الحجة ذات المصلحة
مع قطع النظر عن جعله وسطاً للاثبات لا يمكن للمكلف جعلها ملك مع ان المصلحة ثابتة في ذات الامارة من حيث
كونها كاشفة في الجملة فتتم الشارع جهة كشفه بالجعل فالجعل ناشئ عن مصلحة في المجعول مع ان المصلحة تتم بالجعل
فلو قيل في المقام الثالث كون المصلحة في العمل بالامارة والالتزام بان مؤداه هو الحكم الواقعي فلا محذور فيه بل هو
الصحيح لا غيره واما الثاني فبناء على الانتزاعية فلا اشكال فيه لانه بعد تصوير الحكم التكليفي المناسب للحكم
الوضعي لا حاجة للحكم التكليفي بما فيه مصلحة وعدم تصويره اشكال على اصل القول بالانتزاعية لا اشكال في ثبوت
المصلحة في العمل بالمؤدى واما بناء على التاصل فنقول فيه نقضاً وحلاً اما نقضاً فبالطهارة والنجاسة فانهما لا عمل
فيهما لان كون الشيء طاهرا او نجسا يكون مثل كون الزيد قائماً او قاعداً فالمصلحة المتصورة في العمل بهما بكل ما فرض
تصوير العمل فيهما تتصور في الحجية واما حلاً فبان النزاع المتصور في التكليفيات في ان المصلحة في الامر او في المأمور به
يجري نظيره في الوضعيات بتعبير آخر وهو ان المصلحة هل في الجعل اي لا يكون في لب الامر وفي ذات الكلب والهرة
فرق فجعل النجاسة في احدهما والطهارة في الآخر انما هو لان في هذا الجعل مصلحة او في المجعول اي نشأ الحكمان
من قذارة احدهما ونظافة الآخر هذا ثم بعد ما ظهر ان المصلحة في الوجه الثالث راجعة الى السلوك وفي
الوجه الثاني الى المؤدى ظهر وجه الفرق بينهما في جهة الاجزاء فانه لو كانت المصلحة في المؤدى فجميع ما فات من
مصلحة الواقع قد استوفاها المكلف من العمل بالمؤدى فلم يبق شيء غير متدارك حتى يمكن استيفائه فلا محالة
يلازم الوجه الثاني الاجزاء ولو كانت المصلحة في السلوك فيتدارك المصلحة بمقدار السلوك فلو مات الملتزم
بان مؤدى الامارة هو الواقع فاستوفى جميع مصالح الواقع التي فاتت منه ولو انكشف بحكم الواقعي بعد خروج
الوقت فقد استوفى مصلحة اصل الوقت لا مصلحة اصل الواقع لان سلوك الطريق تابع لطريقيته فما دام طريقا
طريقاً في سلوكه مصلحة فاذا بطلت امارتيه فلا يمكن ان يكون في سلوكه مصلحة ولو انكشف في الوقت فعليه الاعادة
ولكنه استوفى مصلحة الفضيلة وهو ايتان الذهنية في اول اوقاتها وبالجملة مصلحة السلوك تابعة لبقاء امارية
الامارة فلا محالة يختلف استيفاء مصلحة الواقع بمصلحة السلوك وهذا التفاوت والفرق بين السببية المحض
والسببية في السلوك من احسن تحقيقات المصنف ره واما مسئلة اجتماع الحكمين في التعبد بالامارة الغير العلمية
فاجتماع المتماثلين منهما لا محذور فيه لانه لو وافقت الامارة حكم الواقعي فبناء على الطريقية لا ينجز حكم الا الحكم
الواقعي لان الطريقي ليس حكما مستقلاً وبناء على السببية فيتحد الحكمان ويصير الحكم في المقام واحدا مؤكداً
وامتناع اجتماع المثلين تام مع بقاء الاثنين باثنينيتهما لا مع ذهاب احدهما وصيرورتهما واحدا مؤكدا واما العمدة
اشكال الطلب بضدين لو كانت بين المتعلقين تضاد كالامر بانقاذ غريقين في آن واحد او طلب الضدين
او المتناقضين كالامر بشيء والنهي عنه وقد قيل في التفصي عنه وجوه الاول ان الحكمين مختلفان موضوعا
لحكم الواقعي لم يؤخذ الشك في موضوعه بخلاف الحكم الظاهري فانه في موضوعه الشك بالحكم الواقعي
وفيه ان هذا الظاهر غير مفيد بل باطل قد غير صحيح اما عدم كونه مفيداً فلان الحكم الواقعي حيث ثابت في
جميع الحالات فتقييد الظاهري لا يرفع التناقض لان بين الاطلاق والتقييد تناقضا والمتعدد

كونه صحيحاً فلان اخذ الشك في موضوع الحكم الظاهري انما هو في الاصول دون الامارات الثاني انهما مختلفان محمولاً اي احدهما واقعي والاخر ظاهري وفيه ان التسمية لا يرتفع التناقض فيجب بيان سر كون مؤدى الامارات والاصول حكماً ظاهرياً الثالث ان الحكم الواقعي اقتضائي والحكم الظاهري فعلي وفيه ان الاقتضائي بالمعنى الذي هو صحيح غير مقصود في المقام وبالمعنى المقصود غير صحيح اما المعنى الصحيح فهو امكان اختلاف الحكم بطرو الطواري اي ملاك الحكم ليس بمنزلة علة التامة لا يقبل الشرط على خلاف المقابل لما يكون الملاك فيه من قبيل العلة التامة مثلاً العقد بالنسبة الى اللزوم من الاقتضائي اي يمكن جعل الخيار فيه بخلافه بالنسبة الى جميع الآثار من قبيل العلة التامة فلا يمكن شرط عدم تصرف المشتري في المبيع بالعدم المطلق ولكن هذا المعنى من الاقتضائي لا يصحح انشاء حكمين احدهما الانشائي والاخر فعلي لان في مثل العقد لم ينشأ حكمان احدهما احدهما لزوم والثاني جواز لان ما هو جائز بشرط الخيار ازلاً جائز وما هو لازم ازلاً لازم وبعبارة اخرى العقد الذي لم يجعل فيه الخيار ازلاً وابداً لازم والذي جعل فيه الخيار ازلاً وابداً جائز نعم اذا كان طرو الطاري غير مزاحم للجهة التي نشأت الحكم منها اذا كان احد الحكمين تكليفياً والاخر وضعياً كحلية لغنم وحرمة الغصب او حرمة الميتة وحليتها في حال الاضطرار فلا مانع من اجتماع الحكمين ولكن كل واحد منهما على نشأ من تمامية المقتضي وعدم المانع وبالجملة ما قصده الدافع من الاقتضائي غير واف بدفع الاشكال لان المقصود منه هو ان يكون الحكم انشأ على طبق المقتضي مطلقاً او مهملاً ثم انشأ مرة اخرى لمن قام عنده الامارة فيكون الحكم المشترك بين العالم والجاهل اي الحكم الواقعي هو الحكم الاقتضائي والمختص بمن قامت الامارة عنده هو الحكم الفعلي وهذا اولاً غير معقول لانه لو كان قيام الامارة من الطواري التي تتغير الحكم بعروضه فلا يعقل ان ينشأ الحكم ازلاً غير مقيد بهذا الطاري فالكذب الذي ينجي المؤمن لا محة مباح او واجب ازلاً لا انه حرام مطلقاً او مهملاً ومباح او واجب مقيداً اما الاهمال فلانه لا يعقل في اللوح المحفوظ واما الاطلاق فلانه خلف وثانياً تشريع هذين للحكمين لغو لان الحكم بالاخرة مقيد فانشائه مرتين الاول مهملاً او مطلقاً والثاني مقيداً لا يصدر من الحكيم وثالثاً هذا عين تصويب المعتزلي لان الحكم الواقعي بالمآل ليس لمن قامت الامارة عنده على خلافه وبالجملة كل ما له دخل في فعلية الحكم بحيث لولاه لما كان من قبل المولى بعث وزجر فلا محة من قيود موضوع الحكم فاذا كانت الاستطاعة شرطاً في بعث المولى فكيف يمكن ان ينشأ الحكم مهملاً او للاعم من المستطيع وغيره وليس محل البحث هو الاهمال او الاطلاق في مقام التلفظ حتى يمكن بدليل متصل او منفصل تقييده او بيان مراده بل محل البحث هو الاهمال او الاطلاق في مقام اللب والحكم الانشائي المجعول للعباد ممن هو عالم بالسرائر ومطلع على الضمائر ولا تخفى عليه خافية الرابع ان الحكم الواقعي انشائي والحكم الظاهري فعلي وهذا الجواب يرجع الى الثالث ويرد عليه ما يرد عليه وقد بيناه في مقدمة الواجب من ان في جعل الحكم ذا مراتب اربع غير التسمية لا اساس له اما الاقتضائي فهو ليس من مراتب الحكم لانه من ملاكه واما الانشائي فلو كان المراد منه انشاء الاحكام على سبيل القضايا الحقيقية بحيث يلاحظ جميع قيود الموضوع وشروطه وينشأ الحكم على فرض تحققها فهذا عين الفعلي لان انشائه

ان لا وصيرورته فعلياً في زمان تحقق موضوعه لايجعل للحكم مرتبتين لان هذا الذي يصير فعليا هو الذي
انشاء الحكم على فرض تحققه فاذا قيل البالغ العاقل المستطيع يحج فليس هناك الا حكم واحد وهو وجوب الحج
على البالغ العاقل المستطيع في ظرف حصول هذه القيود ولو كان المراد منه انشاء الحكم مهملا او مطلقا ثم انشائه
ثانيا فعليا كما مثل به مد ظله في درسه بالاحكام القانونية اي ينشاء وجوب الخراج في الجملة لكل من له ارض ثم
ينشأ حكما آخر بوجوبه المشتمل على البعث على غير العالم والسيد فالحكم الانشائي هو المشترك بين العالم والجاهل
والحكم الفعلي يختص بالجاهل كالخراج في المقام ففيه ما عرفت على الوجه الثالث من ان العالم القادر على الفحص
والمطلع على ان شرائط وجوب الخراج كون الشخص ذا ثروة ومن موانعه كونه سيدا او عالما لا يعقل ان ينشاء
الحكم مهملا او مطلقا وبالجملة لا نعقل ما افاده مد ظله لانه لا ينتهي على اساس لاني كنت حاضرا في درسه ولم يات
بشيء ازيد على ما افاده في حاشيته على المتن والمثال الذي مذكور فيها من الاحكام في صدر الاسلام من انها
انشائية لوجود المانع عن فعليتها لكون القوم حديث عهد بالاسلام لا يخفى ما فيه فانه اذا كان شيء مانعا عن
فعلية حكم فلا محالة الحكم مقيد بعدمه سواء كان المانع زمانيا او سواء كان المانع مانعا عن حسن الخطاب ايضا
او كان مانعا عن فعليته وحده فلا يعقل انشاء الحكم مهملا الا من الجاهل او العاجز ولا مطلقا الا من المناقض
والرجوع الى باب المقدمة في مسئلة واجب المشروط يظهر ما في هذا الكلام فراجع وبالجملة الاحكام التي
لا منشاء لوجود المانع عن انشائها كالاحكام قبل البعثة عدها من مراتب الحكم لا معنى له والاحكام المنشاء بعد
البعثة في صدر الاسلام لو كان المانع عن فعليتها كون القوم جديد الاسلام فلا محالة انشاء الحكم انما مقيد
بعدم هذا المانع كما ان الاحكام التي لفعليتها مانع يرتفع بظهور القائم عجل الله فرجه والتي لم تنشاء منه على
العباد ولم يكتب منها شيئا فانه ليس هناك حكم اصلا واذا كان كان مطابقا لما يصير فعليا فعمدة الاشكال
على هذين الجوابين انه لا نعقل التفكيك بين ما يصير فعليا وما انشاء على طبق المقتضي ولا يمكن ان يكون
الموضوع في احدهما اوسع دائرة من الموضوع في الآخر وانما يعقل التفكيك للجاهل والعاجز واما العالم
فينشاء الحكم على طبق ما يراه دخيلا في موضوع حكمه ثم انه قده قد يجعل التنجز داخلا في الفعلية ويجعلها
مرتبة واحدة ويدعى انه لو وصل الحكم الى شدة الاهتمام به بحيث انه يجعل في شبهاته ايجاب الاحتياط
ولو لم يمكن للمكلف الوصول الى جعل الاحتياط فيوقع الآمر تكوينا منه الى اتيان الواقع فهو المرتبة التامة
من الفعلية وقد يجعل للفعلية مرتبتين مرتبة لو علم بالخطاب تنجز وهي المرتبة التي تمت جهة البعث
والزجر وانما لم يبعث ويزجر لمانع فاذا علم العبد بجهة البعث بمعنى انه علم بان هذا الشيء محبوب للمولى
والمصلحة للامر تامة وان لم يامر به فيجب عليه تحصيل غرض المولى ومرتبة لم تتم جهة البعث والزجر
وان كان الحكم فعليا من بعض الجهات وبهاتين المرتبتين جمع بين الحكم الظاهري والواقعي ورفع الاشكال
الوارد على الحكم الانشائي من انه كيف يجب امتثاله مع ان الانشائي ليس فيه بعث وزجر وكيف كان بعد ما عرفت
من انه لا يعقل الانشائي الا على طبق ما يصير فعليا فلا يهمنا التعرض لما افاده قده الخامس وهو التحقيق ان حكم الله

الظاهرية وان كانت كلها مثبتة للاحكام الواقعية تعبداً او موجبة لجرى الاحكام الواقع على مؤدّيها عملا او لهذا
او بهذا اللحاظ سميت ظاهرية فى مقابل الواقع المنكشف من دون تعبد فهى فى الظاهر احكام اى بالجعل والتعبد
يجرى على مؤديها عمل الواقع او ينكشف منها الاحكام الواقعية الا انها فى كيفية التعبد بها مختلفة فان الطرق و
الامارات قائمتان مقام العلم الطريقى فى ارائة الواقع ولم يؤخذ فى موضوعها الشك اصلا ومثل الاستصحاب
وقاعدة الفراغ على احتمال قائمتان مقام العلم الطريقى فى الجرى العملى ويسمى هذا القسم بالاصل التنزيلى
ومثل اصالة الطهارة والاباحة حكم تعبدى على احد طرفى الشك من دون تنزيل والغاء للشك ويسمى بالاصل
الغير التنزيلى وجميع الاصول اخذ فى موضوعها الشك بخلاف الطرق والامارات فان موردها الشك فان
التعبد لا يعقل مع العلم لا ان موضوعها الشك وكيفما كان فلو كان الحكم الظاهرى هو مفاد الطرق والامارات
اى مفاد الخبر الواحد فى الاحكام ومفاد البينة فى الموضوعات بحيث انه كونه ظاهريا ليس الا بجعل حجية الامارة
او الطريق من دون تصرف فى مؤديها فلو طابق مع الواقع فهو ولو خالف فيكون كالعلم المخالف فلا اجتماع
اصلا حتى يكون متناقضا مع الواقع او لا يكون كذلك وبالجملة لو قيل بان المجعول هو الحجية نفسها او ما يكون
منشأ لانتزاعها فليس هناك حكم مجعول مقابل الحكم الواقعى ولو على فرضنا الانتزاعية لان الحكم التكليفى الذى
ينتزع منه الوضع ليس مثل الصلوة الذى يكون واجبا عمليا وتكليفيا موضوعيا بل الحكم طريقى لا مصلحة فى مؤديه
بل يدور مدار مطابقته للواقع وفى صورة المخالفة ليس الا كالعلم الطريقى المخالف وذكرنا فى باب قيام الامارات
مقام القطع الموضوعى على وجه الطريقية ان الاختلاف بين المسلكين علمى لا عملى وقلنا الحق هو الثانى
لان الجعل لا يتوقف على مؤنة الا كون المجعول مما تناله يد الجعل تشريعيا وكون الشئ مما تناله يد الجعل ما كان
وجوده التكوينى عين وجوده التشريعى وكان فى عالم الاعتبار معتبرا بمجرد اعتبار من بيده الاعتبار
الحجية والولاية والزوجية والملكية وامثالها مما يكون كذلك لان جعل الوسطية للامارة وامضاء ما طريقة
العقلاء مما يصير ويتكون فى عالم الاعتبار بمجرد الجعل والاعتبار ولا شبهة ان عمل العقلاء بخبر الثقة او بظاهر
اللفظ ليس لتعبد منهم على انفسهم بالغاء احتمال الخلاف او بما يرجع الى ذلك بل لانهم يرون هذا الطريق كالعلم
لا تقانه بحيث يذهبون احتمال الخلاف المتصور عن صقع الفهم ويرون نفس الواقع بسبب قيام هذا الطريق
ولذا يقدمون على سلوك طريق اخبرهم الثقة بعدم وجود لص او سبع فيه مع انه لو كان الاحتمال باقيا فى
فى صقع النفس لما اقدموا على تلف النفس او المال وبالجملة حيث ان العقلاء يرونه طريقا من دون تعبد منهم
على حكم ينتزع منه الطريقية فكذلك الشارع يمضى هذا المعنى ويجعله فى عالم التشريع ويتحقق هذا المعنى
بنفس التشريع لانه كسائر الاعتباريات التى يعتبرها من بيده نفوذ امرها كرواج الدراهم والدنانير من السلاطين
وتبديل الاموال من الملاك وغير ذلك مما يعتبرها العقلاء واعتباريته ليست بمجرد الخيال والتصور بل فى
عالم الاعتبار له وعاء كوعاء العينيات فى الخارج هذا مع انه مما لا نعقل حكما تكليفيا يكون منشأ لانتزاع
الحجية ولا لانتزاع الملكية ولا اللزوم ولا الطهارة والنجاسة نعم بجعل احكام تكليفية عديدة يمكن انتزاع هذه

الوضعيات ولكن يكفى فى رفعه احتياجه الى جعل احكام متعددة مع امكانه بنفسه لان يتعلق به الجعل بلا مؤنة
نعم انسب الاحكام التكليفية التى ينتزع منها الحجية هو ما افاده قدس سره فى رد صاحب الحاشية قدس سره القائل بان
مقدمات الانسداد لا يثبت الا اعتبار الظن بالطريق لان الواجب على المكلف اولا هو تحصيل العلم بتفريغ
الذمة دون ارائة الواقع فاذا تعذر تحصيل العلم ينتقل الى تحصيل الظن بالطريق فيقول المصنف قدس سره فيه ان
تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما اراده الشارع فى ضمن الاوامر الواقعية واما بفعل ما حكم حكما
جعليا بانه نفس المراد فقوله قدس سره واما بفعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد عبارة اخرى عن جعل تكليف
ينتزع عنه الحجية لان حكم الشارع على العبد والزامه بالبناء على ان مؤديات الطرق هو الواقع لا وجه له
الا بان يكون الطريق مثبتا فالعينية الجعلية والهوهوية المجعولة والامر بالبناء على ان ما اخبر به العادل
هو الواقع لا يمكن الا بان يكون قول العادل وسطا فى الاثبات وبالجملة فرق بين ان يقال ابن على
ان ما اخبر به العادل هو المراد وان يقال صدق العادل او الغ احتمال الخلاف او طبق العمل على المؤدى
لان الظاهر من الحكم فى الاول ان قول العادل طريق واما الظاهر فى الثانى فوجوب ترتيب اثار الصدق
من دون كون قوله طريقا كما فى قوله يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون
قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم والظاهر من نحو قوله الغ احتمال الخلاف هو الجرى العملى
اى ابن على ان الاحتمال غير موجود فى الطريق لان الظاهر من قوله طبق العمل على المؤدى اى اوجد
المؤدى فيصير كقوله اطع الوالدين او اتم الصلوة فيصير المؤدى واجبا من الواجبات وفى عرض الواقعيات
ويستلزم اما التناقض والتصويب ولا يبعد ان يكون منشاء تغيير العبارة فى الوجه الثالث من قبل الشيخ قدس سره
السببى وزيادة لفظ الامر ورود اشكال التناقض او التصويب بناء على ان يكون المصلحة فى العمل
على طبق الامارة لان كون العمل على الامارة واجبا لا يستفاد منه الا موضوعية الامارة ولكن قد عرفت
عدم الاحتياج الى زيادة لفظ الامر مضافا بانه لو كان العبارة منحصرة بتطبيق العمل على المؤدى لكان
الظاهر منها موضوعية الامارة واما بعد الحاق قوله والالتزام به فى مقام العمل على انه هو الواقع بالعبارة
السابقة فيصير ظاهرا فى ما ذكرنا فى ان غرضه قدس سره المصلحة السلوكية مع حفظ الطريقية لان الالتزام
فى مقام العمل على انه هو الواقع ليس الا بان تكون الامارة طريقا لان سياق هذا الكلام هو ثبوت الواقعيات
لانه لا يمكن البناء على ان هذا هو الواقع الا بعد فرض ثبوت حكم واقعى نعم لو نوقش فى استفادة الطريقية
من قوله ابن بان هذا هو الواقع لكان فى محله لانه لا فرق بين هذا القول وقوله الغ احتمال الخلاف
فى ان الظاهر منهما هو الجرى العملى فيكون ادلة الامارات كادلة الاصول ناظرا الى الجهة الثالثة من العلم
الطريقى الا ان الطريقية لان استفادة الطريقية من قوله ابن يتوقف على ان يكون هذا القول عبارة
اخرى عن جعل الطريقية بان يكون كناية عنه وهذا فى الحقيقة قول بالتاصل لا الانتزاعية لان النزاع
بين القولين ليس من جهة اختلاف فى التعبير بل الى ان حقيقة المنشا ما هو هل حكم تكليفى او وضعى

وبالجملة فبناء على الفرق بين الامارات والاصول لابد من القول بالتامل لان الحكم التكليفي الذي لا يرجع
الى الجرى العملى بل الى ما يوجب انتزاعية الطريقية منه لا يتعقل وكيف كان سواء قلنا بالتامل او
بالانتزاعية فلا يكون مؤديات الامارات حكما في صورة المخالفة فلا محذور اصلا اما بناء على التامل فواضح
واما بناء على الانتزاعية فعلى فرض تعقل الحكم التكليفي الذي ينتزع منه الطريقية فحكمه حكم التامل و
الطريقية غير مستتبعة لحكم اصلا حتى يكون مناقضا ولا يكون وعلى فرض عدم التعقل بان لا يكون حكم
التكليفي الا وجوب البناء عملا بان ما اخبر به العادل هو الواقع وجرى العملى على طبق مؤداه فلا بد من وجوب
البناء بان ما اخبر به العادل هو الواقع حكم في طول الواقع لا في عرضه لانه فرق بين ان يقال اعمل بهذا
او اجعل الواقع هو هذا فان الاول عرضي والثاني طولي لان جعل الواقع هو هذا ناظر الى مفروغية
كون المجعول لك هو الحكم الواقعي وانما يجب عليك البناء في مورد الجهل بالواقع بان هذا هو الواقع بان
الطرق وان لم يؤخذ في موضوعها الشك الا ان مورد جعلها هو الشك لان مع العلم بان هذا هو الواقع
لا معنى لجعل هذا هو فانه تحصيل الحاصل ومع العلم بان هذا ليس هو لا معنى لجعل هذا هو فصحة جعل
الهوهوية انما هو في مورد عدم علم المكلف والمجعول له بان هذا هو فاذا كان مورد الجعل هو الجهل فتارة تقع
البحث في ان هذا الجعل يصح او لا واخرى يقع البحث في ان مآل هذا الجعل ما هو وثالثة بان هذا الجعل مناقض لحكم
الواقعي او ليس بمناقض اما صحة هذا الجعل فعرفت ان الجعل لا يحتاج الى مؤنة اذا كان المجعول متحملا
الجعل وفي المقام جعل هذا هو الواقع مما تناله يد الجعل لانه لو لم يكن هذا الجعل لم يكن للعبد مع الشك
بان ما اخبر به العادل بانه واقع هل هو صدق او كذب البناء العملي على انه صدق وانه هو الواقع واما
مع هذا الجعل فله ذلك لان نفس هذا الجعل تحقق العين والواقع غاية الامر انه لم يتحقق تكوينا بل تحقق
تشريعا واما مآل هذا الجعل فهو ترتيب آثار الواقع على المجعول بانه واقع وترتيب الآثار في المقام هو
المجعول لانه لو قيل رتب الآثار لكان هو المجعول واما لو قيل بانه ابن علي ان ولدك الذي تعلم
هو هذا فليس المجعول الا جعل المجهول ولدا تعبدا نعم جعل هذا بلحاظ ترتيب آثار الولد عليه لان
الآثار مجعول واما عدم مناقضته للواقع لان المجعول ولدا بالتعبد لو كان هو اي صادف الجعل مع
الواقع فهذا هو ولو لم يكن بان انكشف عدم كونه ولدا فانكشف عدم واقعيته للمجهول كمخالفة القطع
للواقع وليس المخالفة في الباب الا كمخالفة القطع الطريقي مع الواقع وبالجملة فكما ان في جعل الموضوع
هو الموضوع الواقعي بالتعبد كقولك ابن بان هذا زيد او المال له ليس معناه جعل موضوع على حدة في عرض
موضوع الواقعي ولا تحقق موضوع واقعا في صورة الخطاء فكذلك في جعل الاحكام وبالجملة الهوهوية
الجعلية في حقيقة ذاته اعتبرت الطولية وليس قوله اجعل الواقع في مورد الجهل به هو هذا او لا ولد
ما اخبر ان نعني فمعنى بخبان بمنزلة قوله ع الطواف في البيت صلوة نعم لو قيل اعمل بقول العادل او اعمل بما
امرك به الوالدان فظاهره التنزيل العرضي وهذا بخلاف ما لو قيل ما امرك به العادل فهذا امري او

اوما اخبرت به العادل وهذا قولي فانه نص في ان قولي هو ما اخبرت به العادل وهذا النحو من الجعل للواقع المجعول الاصدق العادل ولم يخطاء في ما اخبره واما لو اخطا فليس هناك شئ حتى يكون مناقضاً او لا يكون كك وهذا كله في الامارات والطرق واما الاصول التنزيلية التي قوامها بان لا يكون فيها جهة طريقية اصلاً اولم يلحظ فيها هذه الجهة ولم يجعل جهة طريقيتها بل جعل وجوب جرى العملى على طبق مفادها وان كان منشاء هذا الجعل واجديته للكشف الناقص فحكمها حكم الامارات على مسلك المصنف في ان مؤديها ليس حكماً في عرض الواقع بل حكم في طوله لما عرفت من ان وجوب البناء على ان هذا هو الواقع تعبداً ليس حكماً في عرض الواقع وبالجملة قد ذكرنا في مباحث القطع ان الاصول التنزيلية نازل منزلة القطع في الجرى العملى فاذا كان مفاد دليل الامارات ايضاً كك فهما سيئان في المفاد وان كان الموضوع في احدهما هو الشك دون الآخر واذا تساويا معنى ورجع جعلهما الى الهوهوية الجعلية فلا مجعول الا اذا صادفت الامارة او الاستصحاب مع الواقع واما لو اخطاء فلم يكن شئ اصلاً سوى الخيال كمن قطع بوجود الاسد وفرمنه مع كون الشبح هرة او ارنبا فالجرى العملى وتنزيل المؤدى منزلة الواقع وجعله هو الواقع عملاً لا يغير الواقع اصلاً ولا يكون المؤدى حكماً عرضياً حتى يتناقض مع الواقع وبالجملة الاصل التنزيلي عبارة عن حكم اخذ في موضوعه الشك بالحكم الواقعى وامر بالغاء الشك والحكم على احد طرفي المشكوك والغاء الشك معناه تنزيل المشكوك منزلة الواقع بمعنى جعله هو الواقع في رتبة الشك لا جعله منزلة الواقع عرضاً كجعل الطواف صلوة لانه لو كان مفاده كك خرج عن كونه حكماً ظاهرياً فمع حفظ هذا الاسم في حقيقته مسماه ان يكون المجعول في هذه المرتبة هو كونه واقعاً وكون هذا هو عين واقع اعتبرت في حقيقة جعله المصادفة لانه في صورة المخالفة لو كان هذا حكماً فليس هو الواقع بل هو هو بنفسه فلا بد ان لا يكون هو في صورة المخالفة حكماً اصلاً فتحفظ مما ذكرنا ان الهوهوية هو بنفسه مما تناله يد الجعل لانه مع احتمال كون هذا هو وعدم كونه هو يصح ان يجعل بالجعل التشريعي ان هذا هو ويصير الجعل كساير الاحكام المجعولة من المحمول بالضميمة لانه لا فرق في المحمول بالضميمة بين ان يكون المحمول هو العرض الخارجي الذى يعرض الذات ويتوسط عروضه يصح حمله على الموضوع كزيد قائم او العرض الجعلى والامر الاعتبارى كالوجوب للصلوة والهوهوية لمؤدى الامارات والاصول فانه لا فرق بينهما فكما ان قولك الصلوة واجبة ليس الوجوب من الحمل ولا من خارج المحمول الذى هو انتزاعى اما من الذات او من قيام عرض بمعروض بل من المحمول بالضميمة لانه امر واقعى اعتبارى الذى يكون الخارج ظرفاً لنفسه لا لوجوده فكك الهوهوية فانها بنفس الجعل يتحقق مصحح الحمل وكونه قابلاً للجعل لا يلازم ان يكون ثابتاً ولو في صورة المخالفة بل انه في قوام المجعول اعتبار ان يكون هذا هو فلو لم يكن فلا شئ اصلاً ويوضح ذلك ملاحظة الاستصحاب

والامارة فى الموضوعات فاذا لم يكن فى صورة المخالفة حكم بل كان كنفس انقطع الطريقى فى صورة المخالفة فلا
ولا اجماع ولكن هذا انما يصح فى الامارات والاصول التنزيلية واما الاصول الغير التنزيلية التى حكم على احد
طرفى الشك من دون الغاء الشك ومن دون نظر الى الواقع ولا الى احرازه فيه ولو من جهة الجرى العملى فيشكل
الامر فيه لان الحكم الطولى غير متصور فيه فاذا كان الشئ فى الواقع حراما ولكن لم يعلم به وشك فى حليته وحرمته
فلو دل دليل على ان المشكوك حلال فهذا مناقض لكونه حراما والتفصى عنه بنحو الترتب بان يقال ان الحكم
الظاهرى عنده مرتبة الحكم الواقعى لاخذ الشك فى موضوعه فهو متاخر رتبة عن الواقعى لا يفيد فى المقام لان
الشك والعلم والظن ليس كالعصيان بحيث لا يمكن اجتماعه مع مالم يؤخذ العصيان فى موضوعه لان هذه
الحالات بدليل المستقل يمكن ان يكون حالاتا للواقع ويكون الواقع مطلقا بالنسبة الى هذه الحالات فاذا كان الحكم
الواقعى محفوظا فى جميع الحالات ومنها الشك فى ثبوته وعدمه فيجتمع مع ما اخذ الشك فى موضوعه وهذا بخلاف
عصيان خطاب فانه اذا كان موضوع المهم عصيان الاهم فيمتنع ان يجتمع المهم فى رتبة الاهم ولا الاهم فى رتبة
المهم لان رتبة المهم رتبة عصيان الاهم ولا يمكن ان يكون الشئ فى رتبة عصيانه خطابه محفوظا ورتبة الاهم
رتبة طرد موضوع المهم فلا الاهم ينزل من مرتبته ويلحق الى مرتبة المهم ولا المهم يترقى ويصل الى مرتبة الاهم
فالصواب فى الجواب ان يقال انه لا تناقض بين الحلية الظاهرية والحرمة الواقعية وبين الحرمة الظاهرية و
الحلية الواقعية وانما التناقض بين الحلية الواقعية والحرمة الواقعية وبين الحلية الظاهرية والحرمة الظاهرية
لان الحكم الظاهرى ليس فى رتبة الحكم الواقعى وفى عرضه بل فى طوله لا بالبيان المتقدم بل بوجه آخر وهو
ان الشك الذى هو موضوع للحكم الظاهرى قد يلاحظ موضوعيا وقد يلاحظ نفسيا وبهذا الوجه يكون فى مقابل
العلم والظن ويكون من حالات الحكم الواقعى الذى ظهر ان الحكم الواقعى لو كان مطلقا وثابتا فى جميع الحالات
فيتقيد الحكم الظاهرى بالشك فى الحكم الواقعى لا يرفع التناقض وقد يلاحظ غيريا والة لرعاية الواقع ويكون
الحكم المجعول فى ظرف حصوله اما تنجيز الواقع فى هذه المرتبة واما الابقاء الواقع على ما كان عليه من عدم
التنجيز بان يكون الحكم المجعول فى ظرف حصوله عذريا وبعبارة اخرى الاحكام الظاهرية التى هى مؤدى الاصول
الغير التنزيلية على قسمين قسم من قبيل الاحتياط وما يلحق به من اصالة الاباحة فما كان من قبيل وجوب الاحتياط
فى مورد الشك فجعله انما هو لحفظ الواقع فى هذه المرتبة وجعله منجزا مع عدم كونه بنفسه منجزا الجهل المكلف
به وما كان من قبيل حديث الرفع فجعله انما هو ترخيص للمكلف وجعله معذورا فى هذا الحال فاحد الجعلين
موجب للتنجيز والاخر موجب للمعذورية وعلى اى حال لا مناقضة بينهما وبين الحكم الواقعى ولو كان على خلافه
المؤدى الاصليين وانما المناقضة بين الحلية والحرمة فى هذه المرتبة اما بالنسبة الى الاحتياط واصالة الحرمة فلكون
منتا جعله اذا كان اهمية فى ملاك الحكم الواقعى بحيث لم يرد الحكيم فوت هذا الملاك من المكلف اصلا
فجعل حكم لرعاية هذا الملاك ولى نذ الخطاب فى مورد الشك فى تنجز هذا الجعل الا تنجز الخطاب الواقعى

مورد الشك من دون حدوث مصلحة وحكم في نفس مؤدى المجعول فيكون واقعيته بوجود الحكم الواقعي واقعاً
فاذا لم يكن الحكم الواقعي في الواقع فلا يكون هناك حكم اصلاً مثلاً لو كان دم المسلم له اهمية ولم يكن مجرد تحريم
قتل المسلم كافياً لحقن دمه لامكان الشك في اسلام مسلم وكفره فاذا قيل لو شككت في اسلام احد فاحتط في
قتله او قتله حرام وفرضنا ان المشكوك في حاله لم يكن مسلماً بل كان في الواقع مهدور الدم فهذا الاحتياط
وان كان حكماً شرعياً مولوياً الا ان ملاك جعله لمكان تنجيز حكم الواقعي في مورد الشك نفسياً للغير فيدور
واقعيته مدار المطابقة من دون ان يصير الكافر الواقعي محقون الدم بل يبقى حكمه على حاله بحيث لو اقدم
المكلف على قتله لم يعاقب عليه الا عقاب التجري كالعقاب على العلم المخالف وتوضيح ذلك ان الواجبات
على ثلاثة اقسام نفسي محض وغيري كك والمتوسط بينهما فالنفسي المحض ما يكون ملاك وجوبه المصلحة
في ذات الشيء كالصلوة فانها واجبة بنفسها لنفسها والغيري المحض ما يكون وجوبه تبعياً صرفاً وترشحياً
والمتوسط ما كان جهة وجوبه لحفظ قدرة المكلف كالمقدمات المفوتة فان وجوب المسير الى طريق مكة انما هو
لحفظ قدرة المكلف في الموسم واما الحفظ ما اخذ قيداً في متعلق الخطاب كالغسل في الصوم بحيث لا يمكن اتيان
المقيد في وقته الا ان يغتسل قبل الفجر فحكم الشرع او العقل بوجوب الغسل لا نفسياً محض ولا غيرياً صرف بل نفسياً
لحفظ ملاك الغير واما الاهمية في واجب او محرم بجعل حكماً نفسياً لتنجيز هذا الحكم في جميع المقامات واما المنجز
للحكم على اقسام منها ما يكون محرز الواقع كالطرق والاصول التنزيلية ومنها ما لا يكون كك بل يبقى الواقع المجهول
على مجهوليته كالاحتياط واصالة الحرمة في الاموال والاعراض والنفوس ومنها ما يكون متوسطاً بين المحرز وغيره
كوجوب الفحص وعلى هذا فاذا كان جعل حكم لحفظ خطاب آخر في هذه المرتبة كالاحتياط فلا محالة يدور واقع
جعله مدار الاصابة ولا يترتب على مخالفة هذا الحكم الثاني في مورد المخالفة الا ما يترتب على التجري نعم في مورد
الاصابة يترتب العقاب على مخالفة نفس هذا الخطاب لا على الواقع المجهول لان هذا الخطاب لا يخرج
الواقع عن المجهولية وما يتوهم من ان هذا الخطاب محرز للواقع بحيث لو قلنا بوجوب الاحتياط شرعاً
في الشبهات البدوية تركنا كالقطع توهم نشأ من خلط احراز باحراز آخر لان محرزية الاحتياط انما هي
في مقام الامتثال لا في مقام الاثبات وبعبارة اخرى لو صلى المصلي الى جهات اربع فاحرز اتيان الصلوة
الى القبلة ولكنه لم يحرز انه القبلة اي طرف وبالجملة نفس الاحكام الشرعية الواقعية لها ملاكات
يوجب جعلها وهذه الملاكات التي يعبر عنها بعلل الجعل وحكم التشريع لا يجب ان يكون مطردة
ولا يدور مدارها الحكم الواقعي كاختلاط المياه الذي علة تشريع العدة فان لزوم العدة في مظان
خلط المياه لا يدور مدار الخلط فهذا الحكم يحرم مخالفته ولو لم يكن خلط في الواقع والاحكام الظاهرية
لها ملاكات مخصوصة يدور الحكم مدارها بانه لو كان ملاك الجعل جعلاً آخر كما في المقام فهذا الحكم حكم

لوكان الجعل الاولى موجودا فالايكون سابقه باستفاء الموضوع فتشريع الحكيم حرمة قتل المشكوك تارة من حيث
ان الشك بنفسه صفة من الصفات فهذا الحكم نفسى للنفس واخرى من حيث حفظ الواقع فى هذا الحال
فلاحظة هذا الحكم نفسى للغير وليس جعل حرمة قتل مشكوك الاسلام مضادا مع وجوب قتل الكافر لان وجوب
قتله لم يقيد اصلا بل باق على وجوبه وانما رخص الشارع ترك قتله لاهمية بقاء المسلم فمع جواز قتله واقعا
لاينافى حرمة قتله ظاهرا نعم محذور التفويت لم يرتفع ولكن هذا غير محذور التناقض فان قوله اقتله ولا تقتله
وان كان كلاهما متوجهين الى المكلف الا ان الحكمين حيث انهما ليسا فى رتبة واحدة فلا محذور فى اجتماعهما فى
زمان واحد لان احدهما ناش عن مصلحة فى نفسه والاخر عن مصلحة فى غيره فواقعيته تدور مدار الغير بحيث
انه لو لم يكن فيكون هذا الحكم فى الظاهر حكما فيكون نظير حكم الصورى وان لم يكن صوريا بعنوان واقعيته تدور
مدار ثبوت الواقع وليس هو بنفسه وبنفسه ذا ملاك فيكون حكما فى قبال حكم الواقعى بل ملاكه حفظ الحكم الواقعى
لشدة الاهتمام به من هذا البيان ظهر ان الترتيب الذى يرفع التناقض هو ترتب الحكمين وكون احدهما موضوعا
للاخر لا اخذ الشك موضوعا فى احدهما وعدم اخذه فى الاخر حتى يكونا مختلفى الموضوع لان اختلاف الموضوع
لا يفيد مع ثبوت الحكم الواقعى نتيجة الاطلاق المتحصلة من دليل الاشتراك فى جميع الحالات هذا حال الاحتياط
واصالة الحرمة واما حال حديث الرفع واصالة الاباحة فالكلام الكلام لان الحكم الواقعى اذا لم يكن ذا اهمية فللشارع
ان يبقيه على حاله ويجعل ما يوجب عذر المكلف فى المخالفة بان يرفع الحكم فى هذه الرتبة ومعنى رفعه رفع
ما من شانه الوضع لانه كان للشارع الوضع فى هذه الرتبة بجعل ايجاب الاحتياط او الحرمة فرفعه بعدم جعله
ايجاب الاحتياط او جعله اصالة الاباحة فكما لا تناقض بين وجوب قتل الكافر واقعا وعدم جوازه ظاهرا لحفظ
الحمى فكذلك لا تناقض بين حرمة اكل الارنب واقعا والرخصة فى اكله ظاهرا اما للتسهيل او لمصلحة اخرى لانه لو كان
مشكوك الحلية بما انه مشكوك من الموضوعات للاحكام لكان بين الحكمين تناقض وكان من قبيل قوله شرب
الماء حلال لو شربه حرام واما لو لم يكن بهذا اللحاظ بل بلحاظ ان المحرمات الواقعية غير منجزة فى حال الشك فلا
تناقض بينهما لا الرخصة فى شرب المشكوك كالرخصة الناشئة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان غاية
الفرق بينهما ان تعلق الرفع بالعقاب والتكليف فى حكم العقل والشرع متعاكسان اى ما هو وظيفة العقل
هو الادراك والحكم بقبح العقاب او حسنه اولا ويلزم من حكمه بعدم العقاب الرخصة ثانيا وما هو وظيفة
الشرع هو الحكم بالحلية او الحرمة ويستلزم حكمه بالحلية عدم العقاب ثانيا وكان الرخصة التى من لوازم
قبح العقاب لا تناقض مع الحرمة الواقعى فكذلك الرخصة الشرعية وبالجملة اذا كان الاحتياط مما نال اليد
العقل وضعا فيناله رفعا ايضا فلو لم يكن فى طرف الوضع مناقضا للحكم الواقعى فكذلك فى طرف الرفع ان
قلت سلمنا عدم التناقض بين حرمة الخمر واقعا وجواز شربه ظاهرا لو شك فى موضوعه انه خل او خمر او شك
فى حكمه مع العلم بموضوعه لان الحكم الظاهرى فى طول الواقعى ولا يجتمع امران طوليان فى رتبة واحدة

دات اجتمعا في زمان واحد الان هذا يصح فيما لو اشتمل الظاهري على احد احكام الخمسة التكليفية والواقعي على غيره
واما في مثل الحكمين الوضعيين فلا مناص عن التناقض لان قوله ع كل شيء طاهر يناقض قوله ع البول نجس فلو
اشتبه مايع وتردد بين البول والماء وحكم عليه بالطهارة وكان في الواقع بولا فاجتمع في مورده حكمان وهو
طاهر ونجس وليس في المقام حكم تكليفي حتى يقال بان الرخصة في المخالفة لا ينافي ثبوت الحكم الفعلي الواقعي
على خلافها لان هذا الحكم ترتب على الحكم الواقعي وفي مقام ابقاء الواقع على عدم منجزيته قلت ليس مناط
عدم التناقض كون الحكمين الطوليين تكليفيين بل كون الحكم الظاهري مجعولا بلحاظ حكم آخر لا كونه مجعولا
بنفسه ولنفسه وبعبارة اخرى الشك الذي اخذ في موضوع الحكم الظاهري لو كان ملحوظا بانه صفة
من الصفات كان الحكمان عرضيين واما لو كان ملحوظا بوعائية غيره فلا يكون في قبال غيره والحكم على طهارة
المشكوك لو كان بلحاظ انه موضوع من الموضوعات كالحكم بطهارة الماء كان بين هذا الحكم والحكم الواقعي
للبول مناقض واما لو كان بلحاظ انه عنوان طار على الحكم الواقعي او موضوعه كالرخصة في اكل الميتة عند
الاضطرار فلا يناقض هذا الحكم الحكم الواقعي وبالجملة لو كان نجاسة البول مقيدا بعدم الشك في بولية
مايع او كان البول نجسا وطاهرا لزم المحذور وهو التصويب في الاول والتناقض في الثاني واما لو كان البول
باقيا على نجاسته وانما حكم على المشكوك بالطهارة بلحاظ انه هو الماء الواقعي لا انه طاهر بنفسه فلا محذور
نعم ليس لسان اصالة الطهارة هو لسان استصحاب الطهارة في كون مفادها الهوهوية جعلا بل حكم على
المشكوك بانه طاهر مع حفظ الشك ولكنه في النتيجة مع استصحاب الطهارة متحدة لانه بعد ما جعل
في الشرع عدة من النجاسات وعدة من الطهارات ولم يجعل المشكوك من احدهما واقعا بل جعل من جهة انه
طاهر ومن حيث كونه مشكوكا فيتبع واقعه فجعله مدار واقعه غاية الامر في ارتكاب المشكوك يكون المكلف ان
معذورا فيكون كالحكم المجعول عند الاضطرار ولذا لا يترتب عليه سائر الاحكام الواقعية فلو بيع المشكوك ا
ثم انكشف كونه نجسا يحكم ببطلان المعاملة ولو توضأ ثم انكشف كونه نجسا يحكم ببطلان الوضوء فمن هذه
الجهة اصالة الطهارة كاستصحابها ولا وجه لتوهم الاجزاء فيهما ودعوى الابناء على كونه طاهرا في حد ذاته ولا
يمكن الالتزام به كما في الكفاية في بحث الاجزاء لا يخفى ما فيه والتوهم نشأ من اصالة الطهارة في اللباس و
البدن فتحصل مما ذكرنا كله ان الاحكام الظاهرية كلها مع انها احكام مولوية شرعية لا تنافي بينها و بين
الاحكام الواقعية اما كونها احكاما شرعية لان الحكم الشرعي تارة يثبت العلم نفسيا واقعيا واخرى بالطرق
والاصول فيسمى ظاهريا فالحكم الواقعي المتقيد بثبوته في مؤديات الطرق والاصول هو الظاهري واما عدم
تنافيه مع الواقعي لانه اذا كان مفاده الوسطية او الهوهوية او حفظ الواقع في رتبة الشك او ابقائه
على عدم تنجزه يدور مدار الواقع ويكون في مورد المخالفة كالعلم المخالف حتى بالنسبة الى الاصول الغير
التنزيلية قوله قده ثم اذا تبين [illegible] ... بعد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ولا في تركه فيقع

حقيقة جعله ح

الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به اه‍ لا يخفى ان في الكفاية جعل من مقدمات اصل النزاع كون الامارة
الغير العلمية غير مقتضية للحجية الا بجعل شرعي او طرو طارئ كالانسداد ونحوه ذكرنا في اول مسألة القطع ان
الحجية ليست ذاتية للامارة ولا من مقتضياتها عقلا في حال الانسداد بناء على الحكومة لان الظن بناء على
الحكومة يقع في طريق الامتثال لا في مقام الاحراز ولا يمكن ان يكون العقل شارعا ومعطيا صفة الحجية لما هو
فاقدها ولا فرق بين حال دون حال ثم ان ما نسب الى بعض المحققين من ان الظن بالفراغ حجة لا العلم
بالفراغ فيه ما يجيء بيانه في كلام هذا المحقق من ان غرضه ان نتيجة المقدمات هو حجية الظن بالطريق دون
الظن بالواقع لان الظن بالفراغ حجة لا العلم الا ان يكون مراده من بعض المحققين غير صاحب الحاشية وهو
المحقق الخونساري فان كلامه في الاستصحاب يشعر بهذا ثم انه قده يعبر عن جعل الحجية مرادا بجعل التنجيز و
العذر الذان هما من آثار جعل الوسطية في الاثبات لكونها بانفسهما مجعولين فان التنجيز والعذر لو
والمعذرية غير قابلين لان تنالهما يد الجعل لانهما من المستقلات العقلية ومن لوازم الحجة وكيف كان
فهو قده يورد على الشيخ قده بانه لا وجه لانقلاب النفي في اثبات عدم الحجية باثبات عدم صحة الالتزام
مع الشك في التعبد وعدم جواز الاستناد اليه نعم بل نفس الشك في التعبد يكفي للقطع بعدم الحجية اذ
لا يتصف الشيء بالحجية الا اذا احرز التعبد به وفيه لو كانت حقيقة الحجية منوطة بالوصول وكانت تمام
بها دائرة مدار الاحراز للزم الدور الوارد على اخذ العلم في فعلية الحكم والتفصي عنه بما يتفصى في سائر الاحكام
غير صحيح في المقام لان اخذ العلم في موضوعات سائر التكاليف او اطلاق الحكم بالنسبة الى العالم والجاهل
وان لم يمكن بالتقييد او الاطلاق وفي المقام اعتبار العلم في موضوع الحجية لا يمكن ولو بدليل آخر لانه لو كان
روح الجعل متوقفا على العلم فلا يعقل الجعل الا بعد العلم ولا علم الا بعد الجعل وهذا دور وبعبارة اخرى
في سائر الاحكام المجعولة لا نقول بان حقيقة الجعل يتوقف على الوصول بل الحكم في حد ذاته مجعول
ومنشأ على نحو القضية الحقيقية على موضوعاتها المقدرة وجوداتها ومن موضوعاتها ثبوتا العلم
والاعم منه ومن الجهل ولكنه اثباتا لا يمكن التقييد بالعلم او الاعم منه ومن الجهل فبدليل آخر يعمم او
وفي المقام لو قيل بان الحجية متوقفة على العلم وبدونه نقطع بعدمها فهذا معناه توقف اصل الجعل على
العلم فالصواب في المقام ان يقال اصل الجعل لا يتوقف على الاحراز اصلا لان جعل الوسطية كجعل الحرمة
والحرمة من الاحكام الشرعية الغير المتوقفة على عالم وآدم فضلا عن العلم ولكن في مقام التأثير للمكلف
بمعنى كونه وسطا له حتى يخرج عن التشريع يتوقف على العلم وهذا لا يختص بالحجية بل سائر التكاليف
ايضا يتوقف انبعاث العبد الجاهل على علمه بالبعث وبدون العلم يستحيل ان ينبعث عن البعث الواقعي
وبالجملة كون الطريق وسطا للاثبات للمكلف يتوقف على العلم به وعلى حكمه لان اصل الحجية
يتوقف على الوصول فمع الشك في الحجية لا نقطع بعدمها بل نقطع بان آثارها غير حاصلة للمكلف فعلا

الملاحظ الا انه يمكن التقييد او الاطلاق بدليل آخر ينتج نتيجة ...

هذا الاباس تباسيس الاصل فى مورد الشك نعم الاحتياج الى استصحاب عدم الجعل وعدم الاحتياج اليه امر آخر
غير اصل الاحتياج الى تأسيس الاصل ثم انه قدس سره فى الحاشية على الرسائل اورد ايرادات لاباس بالاشارة اليها
اجمالا منها ان العمل بالظن ليس مختصا بباب التعبد به بل يعم ما اذا استند اليه فى الامور العادية وفى حال
الانسداد بناء على تقرير الحكومة ثم ان العمل بنحو الاستناد لا محذور فيه الا مخالفة الواقع او التجرى ومنها
ان العمل به على التعبد ليس بمحرم شرعى بل تشريع وحرمة التشريع ليست حرمة شرعية بل عقلية صرفة
ليست مستتبعة لحكم مولوى ونحن ذكرنا فى باب القطع ان ما لا يستتبع حكما شرعيا مولويا هو ما كان
حاصلا تكوينا كالكاشفية للقطع ولزوم انبعاث العبد عن بعث المولوى الذى هو ذاتى ليس بجعل جاعل
والا لتسلسل واما ما استقل به العقل من ملاكات الاحكام فهو قابل للجعل الشرعى المولوى وقبح التشريع الذى
استقل به العقل وادرك كقبح الكذب الذى ادركه العقل غاية الامر هو من اقبح افراد الكذب لانه كذب وافتراء
على المولى فلا وجه لان لا يكون مما ناله يد الجعل المولوى وحاصل الكلام ان باب الملازمة باب ما يدركه
العقل مناطات الاحكام اى باب ما يقع حكمه فى سلسلة العلل وباب عدم الملازمة باب ما يقع حكم العقل
فى سلسلة المعلول كحكمه بوجوب اصل الطاعة وفروعها وهى ان الامتثال له مراتب طولية لا ينتقل الى لاحق الا
مع تعذر السابق ومجرد استقلال العقل باستحقاق العقاب لا يوجب ان لا يكون التجرى محرما شرعيا نعم
استحقاق العقاب الناشى عن المعصية لا يمكن ان يكون ما اوجب الاستحقاق محرما شرعيا لان نفى النهى
المولوى لو لم يكن كافيا فى وجوب انزجار العبد عن زجر المولى فيستحيل ايجاب الانزجار عليه بخطاب آخر
ثم انه قدس سره بعد ما اورد عليه بان حرمة التشريع حرمة عقلية لا شرعية جعل موضوع الحرم العقلى هو الامر القلبى
لا الفعل المشرع فيه اى القصد بما لا يعلم بحجيته لا يوجب الا اثما قلبيا لا حدوث عنوان للفعل يكون بذلك
العنوان مبغوضا بل حاله كالقطع لا يوجب تغير المقطوع عما هو عليه من العنوان وفيه ما لا يخفى من
الفرق بين القطع والتشريع فان القطع ليس من جهات القبح والحسن من انه ليس الا ادراك صرف ولا
صفة فى المقطوع وهذا بخلاف التشريع فانه من دواعى الفعل وتنبعث الارادة منه واحداث الداعى صفة فى الفعل
اولى من سائر الصفات التى تطرء على الافعال كنجاة المؤمن التى تعرض على الكذب لا نرى بالوجدان ان الداعى
للكذب لو كان هو نجاة المؤمن لصار الكذب حسنا وبالجملة فرق بين انكشاف الخلاف ودواعى الافعال ولذا
لو قلنا فى باب التجرى ان موضوع البحث هو شرب الماء الذى قطع بخمريته لا التجرى على المولى وهتكه وامثال
ذلك من الدواعى فانها مغيرة لجهة الواقعى نعم لو كان الفعل المشرع فيه مطابقا لما تعبد به كما اذا تعبد بان
صلوة الجمعة هى حكم الله واتى بها ثم تبين انها كانت واجبة يمكن ان يقال بان حرمة التشريع ما غيرت جهة
الفعل لوقوع الكسر والانكسار وجهة الواقع اقوى ولكن هذا نزاع على حدة لا ربط له بما نحن بصدده وهو انه
هل يؤثر حرمة التشريع فى الفعل ام لا لان مرجع ذلك النزاع الى ان موضوع حكم العقل بالقبح كموضوعه فى الظلم
فان العقل يحكم فى الظلم الواقعى بحكم واقعى وفى المشكوك والمظنون بحكم طريقى اى لعدم الوقوع فى الظلم

اوان موضوع التشريح هو الاعم مما كان مخالفًا لما تعبد به او موافقًا اى يحكم ببطلان واحد فى المقطوع والمظنون
والمشكوك لان موضوعه ما لا يعلم انه من الدين لا ما لا يكون منه وكيفكان فلو تعبد بقول لم يكن حجة من قبل الشارع
والتزم بان ما اخبر به هو حكم الله الواقعى وبنى عليه واتى به فلو لم يكن فى الواقع واجبا فهذا الفعل صدر عنه منعوضا
وقبيحًا فيكون حراما شرعا قوله قده وقد يقرر الاصل هنا بوجوه آخر منها ان الاصل عدم الحجية آه لا يخفى ان يراد
المصنف على استصحاب عدم الحجية وعلى استصحاب البراءة الاصلية وعلى استصحاب الاشتغال ايراد واحد
وحاصله ان احراز ما هو محرز وجدانا بالتعبد لغو امافى باب الحجية لان الاثر المقصود ترتبه فى المقام وهو حرمة
العمل بالظن بمجرد الشك فى الحجية مترتب لان موضوع حرمة العمل به هو عدم العلم بورود التعبد به من الشرع
وعدم العلم وجدانا حاصل فلا حاجة الى احراز عدم ورود التعبد بدليل تعبدى لانه لا يترتب على مقتضى عدم
ورود التعبد الا حرمة العمل واما فى باب استصحاب البراءة الاصلية لان موضوع البحث فيه هو عدم المطلق
الذى كان ملاكه قبح التكليف على الصغير فاذا ارتفع الملاك فلو اريد باستصحاب العدم الازلى اثبات عدم
الخاص اى الاباحة فهو مثبت ولو اريد به ابقاء اثر نفسه فلا اثر له ولو اريد به اثبات الاثر المردد بين ما هو
مرتفع قطعا كما اذا تبدل بالوجوب او الحرمة وبين ما هو مشكوك الحدوث وهو الاباحة فاثره منحصر بالعقاب
والعقاب منفى الشك فى التكليف مرتفع فلا حاجة الى احراز عدم التكليف بالتعبد واما فى باب استصحاب الاشتغال
فلانه بعد ما اتى المكلف باحد المحتملين الذين يعلم اجمالا بثبوت التكليف فيهما وشك فى ان ما اتى به هو الواجب
الواقعى او الباقى فاستصحاب بقاء التكليف لو كان راجعا الى استصحاب وجوب الباقى فهذا لم يعلم بوجوبه سابقا
ولو كان راجعًا الى اثبات ان الباقى واجب فهذا مثبت ولو كان راجعا الى اثبات شخص هذا الواجب الواقعى
الذى كان واجبًا فلازمه اتيان كلا المحتملين مع القطع بان بعد اتيان احدهما لا يجب عقلا الا اتيان الآخر دون
المأتى ولو كان راجعًا الى استصحاب الكلى المردد بين ما هو المرتفع قطعًا او باق كذلك لا اثر له الا اثبات اصل الالزام
واصل الالزام لا اثر له الا الخروج عن عهدته وهذا حاصل بلا اجراء الاستصحاب لان الخروج عن عهدة الالزام
المعلوم اجمالا عبارة عن الاتيان محتملاته والاتيان بجميع الاطراف بحكم العقل لازم ومترتب على نفس
الشك فى الامتثال وحاصل الاشكال فى الموارد الثلاثة انه بعد ما ثبت ان الاستصحاب اصل عملى فمحل جريانه
ومورده ما كان لمستصحبه جرى عملى ولذا لا يكون مثبته حجة لان ما هو مورد للتنزيل لا اثر له فلا يجرى
الاستصحاب فيه لانه ليس فيه جرى عملى وما فيه جرى عملى واثر وهو الاثر ليس مورد التنزيل وفى هذه
الموارد الثلثة حيث ان المستصحب لا اثر له وليس له جرى عملى الا ما هو حاصل فى طرف الشك وجدانا
فاحراز ما هو محرز حقيقة بالتعبد تحصيل للحاصل ولذا لو لم يكن الاثر المترتب حاصلا بنفس الشك كما
فى استصحاب عدم التكليف فى حال الكبر او استصحاب بقاء التكليف فيما لو شك بانه اتى باحد المحتملين الذين
يعلم اجمالا بوجود التكليف بينهما او لم يأت بواحد منها بعد او استصحاب بقاء صلوة العجز ونحوها بعد مضى
يشك فى انه اتى بالصلوة فى تلك الساعة او لا فان فى هذه الموارد الاثر لا يكون حاصلا بنفس الشك لان

الرخصة في الترك في المثال الاول وبقاء الوجوب في المثالين الاخيرين ليس اثر حكم العقل فان العقل في المثال
الاول لا يحكم الا بقبح العقاب بلا بيان لا الاباحة والترخيص وفي المثالين الاخيرين يحكم بان الاشتغال
اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني لا ببقاء الوجوب وبالجملة فرق واضح بين عدم الوجوب قبل ساعة والشك في
ارتفاعه وعدم الوجوب في حال الصغر لان عدم الوجوب في حال الصغر لا يثبت عدم الوجوب الحادث ولا اثر
له الا عدم العقاب الذي يستقل العقل بالقبح بدون اجراء الاستصحاب وملخص ما افاده صاحب الكفاية ره في
مفاد دليل الاستصحاب انه بالنسبة الى الاحكام جعل المماثل وبالنسبة الى الموضوعات جعل الآثار ويرد على الحصر
تدره في المقام بان الحجية بنفسها من الاحكام الشرعية وما كان كذلك يكون الاستصحاب فيها جاريا كان هناك اثر
شرعي يترتب على المستصحب اولا ثم يورد عليه بانه لو علم بكونها من الموضوعات فانما الاعمال لا استصحابها لو كان
حرمة العمل اثر للشك ليس الا واما لو كانت اثرا له وللواقع المشكوك فالمورد مورد الاستصحاب لا القاعدة
المضروبة للشك لحكومته عليها ونظير ذلك استصحاب الطهارة وقاعدتها انتهى ملخصا وفيه اما في مفاد الاستصحاب
فيجئ انشاء في محله ومحصل الاشارة اليه ان مفاده الموضوعية الجعلية وتنزيل المشكوك منزلة المتيقن من حيث
الجري العملي لا جعل المماثل في الاحكام وترتيب الآثار في الموضوعات لان الدليل الواحد لا يستفاد منه مفادان
فاذا كان مفاده الجري العملي والبناء على انه هو تعبدا فلا بد من ان يكون هناك اثر عملي حتى يجري الاستصحاب
والا هو بنفسه غير جار وجري العملي في الاحكام الظاهر مختلف كاختلافه في الموضوعات فجري العملي في الوجوب
اتيانه وفي الحرام تركه وفي الحجية صحة التعبد بها وفي عدمها حرمة التعبد بها وحرمة التعبد مترتبة على نفس الشك
في الحجية واثبات عدم الحجية الواقعية لا اثر لها الا حرمة التعبد وهي حاصلة بمجرد الشك واما تنظيره قدره مقامنا
بباب استصحاب الطهارة وقاعدتها ففيه ما لا يخفى من الفرق فان الاثر المقصود في ذلك الباب انما هو من آثار الطهارة
الواقعية وقاعدة الطهارة ليس مفادها الطهارة في المشكوك بما انه مشكوك بل بان المشكوك هو الطهارة الواقعية
فالاثر المترتب على الاستصحاب والطهارة انما هو لانهما حكمان طوليان مترتبان على الواقع وحيث ان الاستصحاب
اصل تنزيلي ويحرز الواقع ولو بلحاظ الجري العملي فهو مقدم على قاعدة الطهارة لانها لا احراز فيها اصلا وهذا
بخلاف المقام لان الاثر المقصود مترتب على عدم العلم بالحجية وعلى عدم حجية الواقعي لان موضوع التشريع
ليس مقصودا بما لم يكن حجة واقعا بل موضوعه الواقعي اعم منه ومن غير المعلوم فليس القاعدة المضروبة للشك
في المقام حكما طريقيا بل واقعيا فاذا كان كذلك فالامر راجع الى ان الموضوع هو الجامع بين الواقع والشك لان
الاثر الواحد لابد وان يتحقق من جامعهما فاذا كان الجامع موجودا في الشك لانه مصداقه ومحققه فاحراز
المحقق الاخر للجامع بالتعبد مع وجود تحقق الجامع وجدانا لغو هذا مع انه يمكن المنع عن كون الاثر مترتبا على
الواقع اصلا بل مترتب على نفس الشك ليس الا لانه لو كان عدم الجعل الواقعي من آثاره حرمة التعبد به للزم
فيما لو اعتقد احد بان امارة خاصة مجعولة مع عدم كونها مجعولة واقعا ان يكون مشرعا لان الموضوع الواقعي
لا يختلف بالعلم والجهل مع انه لا يمكن الالتزام به فالتشريع دائر مدار عدم العلم بالجعل كان هناك جعل ام لا

وعلى مريد ومرمد ار العلم بالجعل كان هناك عدم جعل ام لا نعم في المقام يمكن ان يقال ان موضوع التشريع لا يختص بالشك في الحجية بل الاعم منه ومن العلم بعدمها فاذا كان له موضوعان احدهما الشك والآخر علم الجعل المعلوم فبناء على ما اخترناه من قيام الاصول بنفس دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعي على وجه الطريقية فيمكن اجراء الاصول لاحراز احدهما في الموضوع ولكنه مع هذا لا يجري الاستصحاب في المقام لما عرفت من ان موضوع حرمة التعبد اذا كان امران احدهما محرز بالوجدان والاخر محرز بالتعبد فما هو محرز بالوجدان يمنع عن اجراء الاصول لاحراز المحرز بالتعبد ولا يمكن ان يقال ان الموضوع منحصر في عدم الجعل المعلوم لما ظهر في محله ان موضوع حكم العقل بقبح التشريع هو الاعم من عدم الجعل المعلوم ومن الشك في الجعل فان العقل بمناط واحد يحكم بالقبح في المعلوم والمشكوك وليس حكمه بالقبح الا كحكمه بقبح الكذب في ان مناط القبح مطلقا فيما لو علم كذبه وما شك وليس حكمه في المقام بالقبح كحكمه في باب الظلم فانه في هذا الباب يحكم بمناطين في الظلم الواقعي بمناط واقعي وفي مشكوكه بمناط طريقي لئلا يقع في الظلم وبالجملة نفس عدم الجعل الواقعي لا اثر له اصلا وليس هو موضوع حكم من الاحكام ولا يترتب حرمة التشريع عليه اصلا ولذا لو اعتقد المكلف بجعل الحجية واستند اليها فلا تشريع بلا اشكال فلا محالة يكون الموضوع عدم الجعل المعلوم ومشكوك الجعلية فاذا كان الموضوع كليهما فلا محالة يرجع الى الجامع واحراز الجامع بالتعبد مع محرزيته في ضمن احد مصاديقه المحرزة وجدانا تحصيل للحاصل ولغو صرف فتحصل مما ذكرنا انه لا يمكن اولا ان يكون الاثر مترتبا على نفس عدم الجعل الواقعي بل عدم العلم الجامع بين الشك والعلم بالعدم وثانيا لو سلم فلا يمكن ان يكون الشك مما صفة للاثر بل يجب ان يكون طريقيا اي رعي الحكم المجعول في مورده الحكم الواقعي للاشياء وثالثا لو سلم امكان موضوعين عرضيين لحرمة التعبد الا انه كلما كان كذلك فيرجع الموضوعان الى موضوع واحد وهو الجامع ومع تحققه في مصداق محرز لا وجه لاحرازه في ضمن مصداق مشكوك ورابعا مع الغض عن ذلك كله فلا وجه لاجراء الاستصحاب في رفع موضوع الذي هو في عرض الموضوع المستصحب وهذا بعينه كاستصحاب بقاء زيد لاثبات بقاء عمرو ولانه لو لم يكن الشك ماخوذا بلحاظ الواقع ومن حيث كونه للمكلف متحيرا في حكم الواقع بل اخذ من حيث نفسه وبما هو موضوع في عرض الواقع فلا يعقل ان يرتفع اثر الشك باجراء الاستصحاب في الواقع لاحكومة الاستصحاب على القاعدة المضروبة للشك انما هي لان به يرتفع التحير والا فنفس الشك بما هو فهو باق وجدانا فاذا كان الشك اخذ موضوعا للحكم للتحير عن الحكم الواقعي فيرتفع التحير باجراء الاستصحاب كارتفاع الشك المسببي باجراء الاصل في الشك السببي واذا اخذ موضوعا في قبال الواقع وعرضه فلا يعقل ان يرتفع هذا الموضوع باجراء الاستصحاب في موضوع آخر وخامسا ان هذا تحصيل للحاصل وسادسا لغو صرف لان رفع اليد عن الموضوع المحقق التكويني واحراز الموضوع المشكوك بالتعبد ليس عقلائيا فتامل في اطراف الكلام فانه لطيف وسيجيء الاشارة الى نظيره في باب البراءة والاشتغال